

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

杉 山 光 信

The Development of French Sociology since 1990s: Gift Exchange and Associations

SUGIYAMA Mitsunobu

In this article, I traced and introduced the development of sociological theory in France since the 1990s. During post-war period, in the world of French sociology, four big names such as P. Bourdieu, R. Boudon, M. Crozier and A. Touraine dominated the field. They gathered young researchers in their centers and published academic reviews. But in the 1990s, these four sociologists retired and a new generation of researchers took over the leading posts and at the same time the main themes of sociology changed. This change naturally corresponded to the changes in various fields in French society.

Among new emerging themes, I took up in this article, the theme of gift exchange and association. At first glance, there is no relation between gift exchange and association. But there remains an intimate relation. In 1981, in France, the alternation of the government had happened and the socialist party arrived in power. The main supporters of the socialist party were called “new salaried workers class (les classes moyennes salariées)” by French sociologists. This category of people have some peculiar character such as young generation, high education and cultural liberalism. These people supported not only new social movement (feminism, ecologism and regionalism) but also the multiplication of small size associations.

In France, in 1901, the association law which stipulated that more than three persons who want to make an association of non-profit and non-religious purpose can freely make association giving the notice of its establishment. But after the 1980s, the law has blossomed at the same time as the apparition of new salaried worker class. At this epoch, modernization of French society progressed radically and traditional community life style was threatened and destroyed. The bondage between persons became weak and dry, and community life became empty. Most of the people were inquiete of this situation. This is the reason why the multiplication of associations was peculiar in this period. People tried to tie new personal bondage in making associations.

When I purchase a goods or a service in the market, I exchange money for goods or the service of the same value. Once the transaction has completed, I have no relation with the seller. But in the case of gift exchange, the situation is different. When I received a gift from my friend, I feel I have to return his gift. And I do. The value of my returned gift can be more or less than what I received previously. And the friend who received my returned gift then feels he has to return a gift to me. In this way gift

exchange does not complete in one time and the relationship continues for a long time. This is the reason why the anthropologists such as Levi-Strauss pointed that the purpose of gift exchange is not to exchange goods or services but to make and solidify friendly relations between persons or between groups. So gift exchange is important to make humans tie and maintain associations.

《個人研究第1種》

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

杉 山 光 信

(初めに)

この研究は1990年以降におけるフランスの社会学者たちの間でみられる新しい研究動向をその背景とともに跡づけ、その意味を考えるものである。この時期のフランスの社会学者たちの取り組んだテーマや分野は多岐にわたっているが、これまでの研究では主にアラン・トゥーレーヌを中心とする社会学者たちの新しい社会運動論がフェミニズム、エコロジズム、リージョナリズムなどいわゆる新しい社会運動の退潮のなかでどのように変化を遂げたかを検討してきた。

新しい社会運動の退潮はフランスではまた労働組合運動、従来型の政党政治、あるいはカトリック教会などの退潮とともに論じられ、それと反比例する形でNPO・NGO、ボランティア活動、アソシエーションなどの活発化が注目されている。パリ政治学院のCEVIPOFに拠る政治学者たちはこれを市民の政治参加の新しい形態ではないかと論じている

この論文ではアソシエーション、ボランティア活動、NPO・NGOの活発化の研究を追っていることでは変化はないが、それと同時に贈与論ないし贈与経済についての研究の新展開を跡づけている。個人化の進行と連帯の希薄化は今日では先進国に共通する問題であり、合衆国ではパトナムを初めとする研究者たちによってソーシャル・キャピタル論として展開されている。具体的な取り組みはさまざまな形で始められているが、市民間での連帯の回復、コミュニティ再生の試みの一つとしてエコ・マネー(地域通貨)があるが、エコマネーの考え方の基礎ないし背景には贈与経済論が存在している。

今日私たちのもとで一般化している市場経済は、アダム・スミスによれば未開社会での個人と個人の交換から発展してきたとされるのだが、人類学者たちはこれが事実とちがうことを早くから指摘している。未開社会ではどこでも贈与経済が支配的なのであった。フランスの社会学者マルセル・モースはこのことを1922年の『贈与論』で示し、贈り物をプレゼントすることは自発的なことだが、何らかの返礼の期待ないし義務がかならずともなっていると指摘した。

この論点は重要である。市場での貨幣による売り買いは等価による交換であるゆえに1回の行為で完結する。贈与によるやりとりは等価による交換でないが、交換という機能のほかに信用、同盟、調停、はては威信をめぐる競争にいたるまでさまざまな含みをもっている。それゆえここから限りなく社会関係が紡ぎ出されるのである。まさしくこの点が今日のボランティア活動、アソシエーション、

NPO・NGO 論での中心テーマとなっているのである。フランスでは社会学者のアラン・カイエの指導する研究グループ（CRIDA）が精力的な研究を進め『贈与の精神』（2000）、『アソシエーション、民主主義および市民社会』（2001）などを発表し、贈与論が社会科学において今日支配的な方法的個人主義よりも有効なパラダイムとなることを示した。またマルク・アンスパックは『一方が他日同様のことをするという条件で 互酬性の原初形態』（2002）で、正の贈与にたいして負の贈与としての復讐が同型な構造にあることを示し、その循環から逃れることが非常に困難であることを示すとともに、今日合衆国で広まりつつある、これから築く家庭内での家事分担を契約書にしたうえで一緒にいるという結婚の形式が、かえってカップルの共同生活を破綻させることになりがちであるという逆説を説明している。

贈与論ないし贈与経済論はこのように今日喫緊の課題となっている人と人とのつながり、市民的連帯の回復をいかにして実現するかを考えるにさいして多くの示唆を与えるものとなっている。

贈与交換ないし贈与論は一見するとなんの関係もないように見えるがじつは深く内容的にかかわっている。この論文で示そうとしているのはこのことである。

第1章 贈与交換をめぐる

（一）

1990年代のフランスの社会学の展開のうちで私が取り上げてみたいのは贈与、贈与経済をめぐる研究である。ほとんどもとサービスが市場で貨幣を媒介として交換される今日の社会で、贈与はささいな位置しか占めていないように見える。そのようなささいな問題がなぜ研究者たちの大きなテーマになるのだろうか。今日の社会、とくに先進諸社会ではNPO、NGO、アソシエーション、ボランティア活動の重要性がさかんに論じられている。経済のグローバル化は進展をやめず企業は低賃金をもとめて工場を中国などに移転しその結果はそれまで国内で地域の人々の生活を支えてきた産業基盤を弱体化させることになっているし、チェーン店方式のスーパーマーケットの進出や大規模な郊外型ショッピングモールの出現によってそれまで地域生活の中心をなしていた商店街がのきなみシャッターを下ろしてしまうなどの例は多い。また高齢化の進行は一人暮らしをする高齢者を増大させそれにとまなう介護などの社会的ニーズにたいしては自治体の行政だけではとうていカバーできず、NPO やアソシエーションによる補完が欠かせないものになっている。補完が必要になっているというだけでなく、コミュニティ・ビジネスという形で地域社会の活性化が求められているが、このためには行政が先頭に立つよりも地域の住民たちの自発的イニシャティヴが重要であり、それを核とする人間関係のネットワークを紡ぎ出し拡大することが必要である。ところでこのことはどのようにして可能であるのだろうか。地域の人びとの社会生活を活発にするためにクラブやサークルなど自発的な集団関係のネットワークを作り出すことであろう。「一人でボウリングする」という状況をなくそうということではアメリカでのロバート・パトナムの「ソーシャル・キャピタル」論の研究がよく知られている。ところでパトナムによればこのようなネットワークを紡ぎ出すためには、人びとが相互に

信頼するようになることと、一般化された相互性（互酬性）とが必要であるというのだが、それはどうすれば可能になるのだろうか。パトナムはこの点には立ち入っていないが、まさしく贈与、贈与経済のテーマはこの問題にかかわっている。

もっとも研究者の問題意識がすべてこのようなところから始まっているわけではない。フランス人の歴史家ではないが近世フランス史を対象とするナタリー・デイヴィスは『16世紀フランスにおける贈与』⁽¹⁾において16世紀のフランスの人びとにとって生活のすべてがどれほど贈与の関係をもとに考えられ、経験されていたかを社会経済生活だけでなく、政治と宗教に至るまでの例を挙げしめている。じっさい、カルヴァンの教えを受け入れたユグノーたちにとっては、この世で正しい信仰のもとで禁欲的な生活を過ごすことは、神がこの世に自分という存在を作ってくれたこと（これは神からの人間への贈与である）にたいする人間の側からのお返しなのである。神学的な問題も贈与の考え方を基礎としている。1525年にフランソワ1世はパヴィアでの戦いに敗れカール5世の虜になる。この間、国王の身柄を取り戻すにあたってのフランス宮廷とカール5世とのやりとりはのちにラブレの『ガルガンチュア物語 第一之書』のなかでガルガンチュアは父王グラングウジェが敵王アルファバルを破ったときにどのように処遇したかという形でほめかされている。グラングウジェは重い賠償金を課すかわりに莫大な贈り物とともにアルファバルをかれの国に送り返そうとする。自分の国に帰ったアルファバルはそれ以上の財宝をお返ししようとするのだが、今度はグラングウジェがそれらを受け取らない。受け取らないことによってかれはアルファバル王にたいして圧倒的な優位な立場に立つのである⁽²⁾。これはほめかしでありフランソワ1世とカール5世の交渉がこの通りのものであったわけではないが、政治外交においても贈与の論理から組み立てられていたことをよく示している。

このようにナタリー・デイヴィスの書物は16世紀フランスの人々の社会生活が政治から宗教に至るまで贈与の論理にもとづくものであったことを示すのだが、デイヴィスがこのような研究をあらわすのは市場における交換とは別に私たちの社会生活にとって贈与が大きな意味を持ち欠かせないものであることをいいたいからではないからではないか。『16世紀フランスにおける贈与』の序文でナタリー・デイヴィスは贈与をテーマとする近年の社会学、人類学歴史学の研究動向のサーヴェイを行っている。

贈与についての研究の出発点となり基準点となるのはいつでも1922年に発表されたマルセル・モースの『贈与論』である。20世紀の初めにデュルケムと一緒に仕事をしていたモースはまだ贈与を進化という枠組みの中で考えていた。人類の歴史を考えると、人と人がものやサービスをやりとりするのはアダム・スミスが考えたように個人と個人のあいだでの等価物の交換ではなくて、部族や親族集団相互間での贈り物の交換としてであり、それらの交換には契約、調停、結婚、神々への祈願、呼びかけなど、多様な働きや機能が圧縮してこめられているそのような全面的給付（モースは義務的贈答制をこのように呼ぶ）として行われていたとモースはいう。ところでひとたび市場が成立し、ものとサービスについて価格が成立し個人間の契約が発展すると、贈与の精神は弱まってしまう。モースが『贈与論』のなかで扱っているのはニュージーランドのマオリ族や北米インディアンな

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

どいわゆる原始社会の人の慣行であり、ヨーロッパについてはスカンディナヴィアの『エッダ』やローマ法やゲルマン法にその痕跡をたどることのみである。あるいは20世紀初めにヨーロッパ各国で導入されるようになった社会保険の制度を贈与との関係で考えることができるという指摘であり、原始社会から一挙に現代へと飛び越えている。16世紀のフランスが、ナタリー・デイヴィスが示しているほどまで贈与論に多くの例証を与えてくれることはモースの予想外であったようである。

それはともかくとして、いずれにせよモースは贈与を進化の枠組みで考えていて「非常に長い移行期間」があるものの人類は全面的給付（義務的贈答制）から「純粹に個人間の契約、貨幣が流通する市場、いわゆる販売価格からなる市場」の段階に達するとし、私たちはこの最後の段階にいるという。けれどこの最後の段階においても、家族間では壮麗な結婚式や盛大な宴会を催し招待することで競いあっているところには、北米インディアンの酋長たちがポトラッチで競いあうのと同じ行動の痕跡を見ることができるとしていたであろう。このような影の薄い形でしか残っていないのはモースにとっては残念なのであるが、それでもまだ市場関係が圧倒的になってはいるものの、贈与の関係は消滅してしまったわけではないという認識であったのである。

モースの『贈与論』があらわれてから74年後に合衆国の人類学者マーシャル・サーリンズが贈与の現象を再び取りあげる⁽³⁾。このときには贈与は自発的に（つまりお返しを期待しないで）行われ、かならず受け取られ、もらった側ではこれにお返しする義務があるというモースのモデルをこえている。贈与は互酬性の関係として定義し直され、サーリンズは「互酬性のスペクトラム」を示すのである。互酬性（相互性）の関係のうちにはさまざまなタイプのものがあるというのである。一方の端には「一般化された互酬性」があり、そこでは贈与と援助は自由に行われ、返礼は特定化されることはない。お返しはすぐくるかもしれないしこないかもしれないが、いずれにせよ贈与する人と受け取る人との関係はずっと続くもので、これは近親者のあいだでよく見られる。次にくるのは「バランス化された互酬性」であり、贈与にたいする返礼はすぐにくるしその価値もほぼ等しいという関係で、結婚式の贈り物や友情を固めるプレゼントがこれにあたる。そして他方の端に位置するのは「マイナスの互酬性」でこれは代価を与えることなしに相手からものやサービスを得ようとするもので、不等価交換から盗み、脅かしまでが含まれる。サーリンズは進化論の枠組みを離れ、むしろ私たちの社会生活は親族の親密なサークルから、よそよそしい他人とのつきあいまでこの「互酬性のスペクトラム」のうえを動く形でなされているとしたのである。

今日多くの人類学者たちは、贈与から市場での交換へという進化論的な見方からは自由になっている。1982年にA. グレゴリーはパプア・ニューギニアの人のもとでのこの現象の研究を発表したが、それによると1世紀間におよぶイギリスついでオーストラリアによる支配は、この土地の人のもとで食物などの贈与や労働サービスを商品関係に変化させたのだが、それで贈与の慣行が消えてしまうことはなかった。むしろ市場での商品交換が一般化するのと同じだけ贈与と交換はさかんになり、とくに結婚式の贈り物として拡大している。外国から来るものは商品なのだがそれが贈与として渡される。贈与と市場での商品交換は「絡まりあわせれ」さかんになっている。同じ事態を社会学者たちはヨーロッパの社会でも確認している。今日の産業社会ではたしかに交換は市場関係として行

われているが、よく見ると社会生活のすみずみには贈与が根づいている。市場と贈与は対立し画然と区別されるのではなく、むしろ重なり合っている。贈り物を店で買うとき「贈り物をする人はむしろ売り手に属しているような計算のイニシャティブを示すし、売り手は贈り手とのパーソナルな親しさの雰囲気をつくりだしている」。人類学でも社会学でも贈与から市場交換へという進化論的な見方は放棄され、逆に並存と重なり合い、そしてそのことの意味を考察することに向かっているのである。

(二)

これとは異なる見方からアラン・カイエはモースの『贈与論』をとりあげる。モースの理論は今日の社会生活のなかで贈与のもつ意味を説明するだけでなく、今日不毛な行き止まり状態に陥っている社会科学の世界で、これをこえるひとつの理論パラダイムを提供するものであるというのである⁽⁴⁾。どのようにして贈与論はひとつのパラダイムになるのであろうか。経済学はもちろん社会学においても社会のなかでの個人の行動を説明するとき、個人は合理的に行動するものとされている。合理的に行動するとは行おうとすることのメリットとデメリットを正確かつ詳細に検討し計算することであり、その結果にもとづいて人は行動するとされている。これは個人と個人の関係でも、同一の個人の内部であっても同じである。効用の最大化を目指しているという意味で功利主義的であるといってもよい。しかし社会関係をつねにそのようなものとして考えることはできるのかどうか。アレクシス・ド・トクヴィルは1830年代にアメリカ合衆国に旅行し、『アメリカの民主主義』を著した。19世紀のヨーロッパの人間から見るとアメリカ社会はきわめて合理的な社会である。すなわち契約、計算、市場の論理によって規制されている。しかし、トクヴィルの観察はその根底にあるものを見逃していないのである。このようなアメリカ社会の根底にあるのは人々の深いキリスト教の信仰であり、その信仰にもとづく宗派とアソシエーションなどの形での人と人との結びつきである。ところで信仰を媒介とする人と人との関係は合理的計算にもとづくものとは反対に「無条件的なもの」を中心にして組織されているのではないか。すべてが契約にもとづき合理的で道具主義的に見えるアメリカ社会はじつは根底ではそれとは反対の原理に支えられているのである。デュルケムも近代社会での社会的分業を分析するなかで、契約の観念のなかには契約的でない部分、契約には還元できない部分があることを示したし、近代資本主義のもとでの合理主義のエートスや倫理について研究したマックス・ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で示したのも、その出発点において示されるのはカルヴァンの予定説とその教えを受け入れた人々の心理ないし感情という合理的とは対極にくるものであったことではないか。ということ社会のなかでの人間の行動を分析するのに、人間はメリットとデメリットの合理的計算によると前提するので十分であるのかと問わせることになる。

話をモースの贈与論にもどすと、モースはニュージーランドのマオリ族や北米インディアンでの例をひきながら、原始社会での、少なくとも人類の太古の時代の社会での、交換と人々の行動は、贈与し、受け取り、お返しするという三つの義務にもとづく義務的贈答制のうちにあったことを示していたであろう。この三つは相互に結びついているが、そもそも贈与が贈与であるかぎり、お返しを期待したり計算したりしない気前の良さ、鷹揚な行為としてなされるし、そのような無条件的な

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

行為としての贈与であるがゆえに、そのあとでものやサービスが受け取られ、お返しされ、またそれにたいしてお返しされるという長く続く過程を生じさせ、ものとサービスの循環を生み出させ存続させることになるのである。合理的な交換であれば、価値の等しいものやサービスを交換することでこの過程は完結してしまうから、交渉は一回限りで長く続くことはない。人間の社会的行動をいわゆる合理的計算からみるとときにはこのようなものとサービスの循環の過程と様式は見えてこない。それゆえアラン・カイエはこういう。経済学者たちはこれまでものやサービスの価値について使用価値と交換価値を想定してきた。人が財を欲するのはそれがなんらかの効用をもつ（道具的価値をもつ）からであるか、あるいは他人に売って貨幣と交換できる（交換価値をもつ）からであるとされてきたが、贈与を考慮に入れるなら、人と人とのつながり・紐帯の価値（*valeur de lien*）ともいふべき第3の価値を導入する必要があるだろう。ものやサービスは人と人との関係、社会的関係を作り出すのに役立つのである⁽⁵⁾。

贈与をこのように人と人との関係を作り出す働きをするものであり、贈与論をそのような現象をとらえるためのパラダイムと考えるならば、じつは贈与パラダイムは政治のパラダイムに近いとアラン・カイエは考える。モースが考察した太古の諸社会でだれが、いつ、どのような理由で贈与するかを考えてみると「人は平和関係をもとうとする人にたいして贈るのと同様に、敵にたいしても贈与する。戦争はなんらかの意味での贈与という手段で追求される。これらの社会では人は敵である部族から女性を「めとる」。すると敵であった部族はそのときから友人となる。それゆえ贈与は敵を同盟者に変える働きをするすぐれて政治的なオペレーションである」⁽⁶⁾。政治とは友と敵とを明らかにし、それぞれの対応と関係を作り出すことであるとするなら、贈与はまさしくこのプロセスで重要な働きをしているというのである。このようにしてアラン・カイエは贈与パラダイムを掲げて、今日の社会科学の革新を唱えるのであるけれども、いまのところはマニフェストにとどまっていて、具体的な分析のなかでこのパラダイムの有効さを示すには至っていない。

(三)

これまで見てきたようにナタリー・デイヴィスとアラン・カイエの贈与論への関心は、今日の社会では贈与は市場での交換に取って代わられ、それにより人と人との親密な関係が失われているという、きわめて同時代的な問題関心に支えられていた。このことはモースにおいても同じである。『贈与論』のうちには、モースにとっての現代、つまり20世紀初めのフランス社会においてどこに贈与が見られるかは、様々な形で言及がなされている。世のなかで世間体を気にする男性たちは互いに張り合う。とくに地域社会の祝祭の祝儀などへの支出、結婚式の祝宴への招待などにみられる張り合いについて、もらったものはいつでもより多くのものでお返しする義務があるとする、過去から引き継がれている観念によるのだとかれは考えている。そしてモースは自分の出身地であったロレーヌ地方では農民家族はそう豊かではなく普段は質素な暮らしを余儀なくされているのに、婚礼や正餐式や葬式では盛大に客に振る舞い、そのため身代をつぶすようなことさえあったことを想起している。20世紀初めのフランス社会のなかにボトラッチの名残を確認することができるというのである。

しかし、モースの指摘はそれだけにとどまらない。現代社会の進んでいる方向は贈与を取り戻す方向に向かっているのではないか。モースはこんなふうにいる。「フランス社会保険にかんするすべての立法、およびすでに実現された国家社会主義は、つぎのような原理から生ずる。すなわち、労働者はその生命と労務を、社会とその雇用主に捧げる。労働者が保険の事業に協力しなければならないとすると、かれの労務によって利益を得る者はたんに賃金を支払うだけでかれにたいする貸し借りはなくなってしまうというものではない。社会を代表する国家そのものが、雇用主とともに、労働者の協力を得て、労働者の失業、老齢、死亡に対処する一定の生活保障をなす義務を負うのである。近時のすぐれた慣行、たとえばフランスの企業家たちによって多子家族の労働者のために自発的に、力強く発展せしめられた家族扶養金庫は、個人相互を結びあわせ、かれらの負担とこれらの負担からもたらされる物質的・精神的利益を考慮しようとする必要に、おのずから応えるのである」⁽⁷⁾。ここでモースが言っているのは20世紀初めにヨーロッパ諸国で導入されるようになった各種の社会保険の制度のことであり、これらの制度において、その制度を支える者として労働者と雇用主にくわえ国家もまた登場している。そしてこの国家による介入は贈与として考えることができるというのである。どうして社会保険制度という形で国家の介入が贈与であるといえるのであろうか。

モースのこの指摘を理解するためには、19世紀末から20世紀初めの時期にフランスで連帯主義の思想が有力であり、それは当時政権にっていた急進党によっても採用されていた事実と関連させる必要がある。一見するとルソー的な社会契約による主権の考え方と対立する連帯主義の思想、またそれと深い関係にあるデュルケム『社会分業論』の思想は19世紀フランス政治史の転変と激動の経験のなかから生まれてきたのである。ジャック・ドンズロはその経緯を次のように説明している。社会契約による主権の観念は普通選挙による政府という形で具体化される。そこでは万人の主権の体现であり一般意思の表現でもある国家（政府）の役割にはなんらの制限がない。しかし、共和国の政府の選択が市民の考えるのと反対のものとなるとしたらどうか。そして1848年の2月革命において生じたのはまさしくこのことであったが、ポーランド反乱の支援でも、国立作業場の閉鎖でも、政府はパリの労働者たちの考えを裏切ったのである。このことは1871年のパリ・コミュンでも繰り返されるが、人びとは自分たちを裏切った政府から主権を取り戻す権利があると考えた。自分たちをもはや政府が代表する共和国を構成する一部とは考えない。国家への信用供与を取り下げ、自分たちなりの共和国を作り上げようとする。これは当時有力であったアナルコ・サンディカリズムにも見られる考え方である。人びとはたんにそう考えただけでなく、それを実行に移し2月革命、パリ・コミュン、世紀末の激しい労働運動となってそれがあらわれたのである⁽⁸⁾。このような第三共和政初期の社会的分裂の状態を克服しようとして提起されるのが連帯主義であり、デュルケムの『社会分業論』の思想であったのだ。社会はルソーが一般意思の形成で想定しているような原初の人々の集合と契約から生まれるのではない。そうではなく、家族連合や部族のような原初形態から出発して、人口密度や市民間の交流、商業交易による交流の活発さにより影響されながら、職務の分割・細分化とその編成を複雑化させるという形で進化する。しかし原初形態から複雑化した形態に移行するとしても、社会のなかでの人と人との関係は疎遠ではらばらになってしまうということではない。というのは、デュ

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

ルケムによるなら、仕事や職務が専門化し細分化することは、他方ではそれぞれの人を分業体系の全体へと結合させ、その全体への依存をそれだけ増大させるということであり、全体としての相互依存はますます強まっているということなのである。近代化は個人の析出であり、個人と個人の契約により社会関係が形成されていくというのが近代社会の方向であるとしても、そのことは裏面では分業による相互依存の増大があるがゆえのことである。それは「自分たちがおかれている相互依存状態を感じるというだけでは、足りない。そのうえなお、この協同の諸条件が人々の関係の持続しているあいだじゅう固定されていなければならないのである」⁹⁾（『社会分業論』207頁）。このようにデュルケムは近代社会の人びとが分業により相互依存し、結びついていることを強調したのである。デュルケムのこの発見は連帯主義の代表的論者であるレオン・ブルジョワに受け継がれる。分割されずに受け継がれる家産は、その受取人に現状のとおりか増大した状態で伝えられなければならない。人が共同体の財産の管理の任にあたるとき、この事実がその人が管理する事業にたいする義務を作り出しているのではない。「われわれはすべて、文明、知識、技術など人類の獲得物であるものを共通に遺産として相続しており、それらなしではわれわれはなににもできない。これらの財産を連帯的な仕方でも継承していくことで、われわれはそれらを使用する権利を持ち、それと同様にそれらを維持し増大させていく義務を持つのである」。レオン・ブルジョワはさらに論を進める。「各人の従事する仕事が、委任状こそないにせよ、委ねられている絶えざる管理」でないとしたら、社会的分業とはなんであろうか。個人と個人とのあいだの「自由な」契約の下層にじつは社会的な「準契約」(quasi contrat social)が存在しており、それはすべての個別の契約に先行して存在するのであり自由に契約する能力のある受益者に、この社会的責任を果たさせているのである¹⁰⁾。

私たちが企業、学校、官庁などどこで働くにせよ、社会のなかで地位を得て仕事をする限り社会的分業の一環を占め、その限り全体としての社会的分業が良好に機能するように貢献し尽力する義務をもつ。第三共和政初期のフランスで支配的であった連帯主義はこのように説くことで社会的分裂状況を乗り越えようとした。

社会的な分裂と対立のうちにはしだいに先鋭になってくる労使の対立もある。デュルケムの『社会分業論』でこの問題がアノミー的分業の章で取り上げられていたのを想起するのがよいかもしれない。「市場が拡大するにつれ、大工業が出現する。ところが大工業は雇い主と労働者との関係を一変する結果をもたらす。巨大な人間集積のもつ伝染性の影響力に伴って神経系統の疲労が大きくなり、労働者の要求が増大する」¹¹⁾。しかしこの増大する欲求を規制するものはなにもない。産業生活のもとでこれらの新しい条件は新しい組織化を求めているのだが、そのような制度はまだ生まれていないと1893年にデュルケムは書いた。モースの贈与論があらわれるのはそれから30年の後であり、この間に様々な社会保険の制度が作られていった。この節の冒頭で引用した当時導入され始めている社会保険の制度が、まさしく近代法体系が贈与の原理へと復帰しつつあることを示すものではないかというモースの言葉は、第三共和政初期の思想的コンテクストのなかで初めて理解できるように思われる。労働者と雇用主の関係は、相互依存を深めつつ近代の社会的分業体系のなかにおいてみればよい。労働者が企業や工場で働くことは雇用主にたいし賃金と引き替えに労働を提供しているだけでは

なくて、社会的分業の全体にたいしても貢献しているのである。それゆえ労災事故や疾病、失業にたいする対策は分業体系全体を配慮する立場にある国家によってなされるのは当然であり、これは労働者の労働という贈与にたいする国家の側からの返礼、贈与交換の実現なのである。こうして「このような観点からすると改正の途上にある一部の法や若干の慣習は過去に復帰することにあるといえる」、「われわれは集団の道徳に立ち返ろうとしているのである」⁴⁴というモースの言葉はよく理解できるものとなる。

(四)

モースはこのようにして彼の時代のフランス社会のなかで贈与交換の古くからの慣行の残存を認め、また新たに作られる制度のなかに贈与の原理への復帰を認めた。ところでモースが贈与の原理とっているものはなになのか。それがどうして人と人とのつながりを紡ぎ出していくのかを検討する課題がまだ残っている。

私たちがものやサービスを手に入れるのは市場で貨幣を用いておこなう交換によってである。貨幣による交換は等価での交換であり、それゆえ一回の行為で交換は完結し、それ以上に関係は存続することはない。このような交換の形態はアダム・スミスやデイヴィッド・リカードなどの古典経済学者が考えたように人類の歴史の初めから存在したことなのであろうか。19世紀から20世紀の初めにかけて世界各地に人類学者は出かけて、いわゆる原初形態にある人びとの活動を調査し、民族誌に記録した。モースはヨーロッパやインド、中国の古典に残されている記述とそれら民族史の記述をつきあわせる。そして世界のどこにおいても人類の初期の社会でみられるのは、個人と個人のあいだでの等価交換ではなく贈与であり、人びとは義務的贈答制（全体的給付制）とよばれる体制のなかで過ごしていることを『贈与論』で示した。すなわち、ものを贈る義務、受け取る義務、そしてお返しする義務をもつ関係のなかにいるのである。そしてお返しはより多く（あるいは少ない）の価値のものでなされるから、この関係は一回の行為で完結することはなくいつまでも存続するのである。贈与とはこのようなものであるけれども、考えてみると奇妙なことがいくつもでてくる。たとえば贈り物をする人は気前の良さから、好意から贈るのであって、なんらお返しを期待してはいない。しかし、受け取った人はお返しをする義務がある。ここでは気前の良さ（無条件性）はお返しの義務（条件性）という正反対のものと結びついている。

ところでひとはなぜ贈り物をもらおうと返礼しなければならぬと感じ、お返しをするのだろうか。よく知られているようにモースはこれを「ハウ」(hau)で説明する。ハウというのはニュージーランドの原住民マオリ族が信じている森に棲む精霊である。なぜ贈り物にたいしておかえしをしなければならないかを、マオリ族のインフォマントは次のように説明した。

「わたくしは、ハウについてお話ししましょう。ハウは吹き寄せる風のことではありません。そのようなものではけっしてないのです。たとえば、あなたがある特定の品物（オガンダ）を持っていて、それをわたくしにくれたとしましょう。しかも、あなたは一定の代価ももとめないで、それをわたく

しにくれたのです。わたくしたちは、それを売り買いしたのではありません。

さて、わたくしが、この品物を第三者に贈ると、しばらくたってその者はわたくしに代償 (utu) としてなにかを返そうと決心し、わたくしになにかの品物を贈ってよこします。

ところで、かれから貰ったこのオガンダは、わたくしがあなたから貰い、さらにかれに譲り渡したオガンダの霊 (hau) なのです。わたくしはあなたのところから来たオガンダの身代わりとして貰ったオガンダをあなたにお返ししなければなりません。

わたくしとしては、これらのオガンダが望ましいもの (rawe) であってもまたいやなもの (kino) であっても、それをしまっておくのは正しく (tika) ないのです。わたくしはそれらをあなたにおかえししなければなりません。それはあなたから貰ったオガンダのハウであるからです。

もしわたくしが二つ目のオガンダをひとり占めでもしようものなら、わたくしは疾病あるいは死にさえ見舞われるでしょう。このようなものがハウ、つまり身の回り品のハウ、オガンダのハウ、森のハウなのです」⁽⁴⁾ (モース、『贈与論』, 238-239頁)

ここでマオリ族のインフォマントが語っているのは土着の人びとの信憑である。もののなかには、贈り物として贈られるもののなかにはある霊的な力をもった存在がいる。その霊的な存在は贈与によって持ち主を変えるが、もとの持ち主のところに帰りがたがる。霊的存在のこの望みをかなえないと、人間にはさまざまな良くないことが生じる。つまり人はこの霊的な存在 (hau) に動かされ、またハウにより仕返しされるのをおそれるゆえに贈り、受け取り、お返しをするというのである。モースもこの説明を文字通りに受け取っている。

これで説明は終わるのであろうか。『贈与論』の書かれた時期にはマオリ族の人びとにはハウの信憑があり、その信憑にもとづき人びとは行動し、それゆえ義務的贈答制が維持されるという説明で十分であったかもしれない。しかし、人文科学が言語論的転回を経てしまった段階にいる私たちは、この説明にとどまっていることはできない。『贈与論』が1968年になって「呪術論」そのほかの論文とともに『社会学と人類学』という表題の書物として出版されるとき、レヴィ＝ストロースは長い序文を書いた。その序文のなかでレヴィ＝ストロースは未開社会の人びとのあいだでひろくみられる「マナ」についてふれている。「マナ」というのは、ものに属した人知をこえた力で、シャーマンによって操られることもある。ものの移動や浮動を生じさせ、一般にマナの働きは有害とされているが、よいものとされることもある。なにかよくわからない出来事の背後に、ある仕掛けが存在していて、その仕掛けを作動させるものがマナとされるのである。マナの観念は便利なものであり、なにか理由のわからないことはすべて「マナ」の作用で説明がつけられるのである。ところでこのマナとはなんであろうか。「序文」のなかでレヴィ＝ストロースは「この概念は、いわば代数学の記号のようなもので、それ自身は意味をもたずにまたどんな意味でも構わずに受け入れることができるので、意味的に不特定の価値を表象する。そして唯一の機能は意味するもの (シニフィアン) と意味されるもの (シニフィエ) とのあいだのずれを埋めること、あるいはより正確に言えば、意味するものと意味されるものとのあいだの不全の関係が、あたかもあれこれの状況や場面あるいはこれらの観念の表明のさいに、

それ以前の補足の関係を破棄して確立されるのだという事実を表徴することである」⁹⁴（36頁）という。要するに意味作用の関係のなかで不足なものを補うために呼び出された記号であるというのだ。

レヴィ＝ストロースがここで導入した分析はほかのさまざまな分野の慣習行為の説明に導入され成果を上げる。世界各地の未開とされる社会ではヴァンデッタの習慣が存在しているのはよく知られている。だれかが殺されるとその人の身内ないし親近者がその殺害者を復讐として殺すという慣習である。復讐が達成されると、それは新たな殺人を伴うゆえに、新たな復讐を呼び起こすことになりこの連鎖は無限に続いていくことになる。アルバニアの作家イスマイル・カダレが『砕かれた四月』で描いているとおりである。ヴァンデッタの関係のなかにひとたびとらえられると、少なくとも行為者のレベルに位置しているかぎり、人はそこから逃れることができない。しかし、ヴァンデッタの関係にある行為者たちをひとつのシステムととらえ行為者同士のレベルをこえるなら、逃れることはできるのである。中央アフリカのマサイ族の戦士たちの行動はこのことを示している。マサイ族の人びとのもとで、ヴァンデッタの関係にある部族は、一人の奴隷を代理として部族の境界に遣わし、かれにはそこでスクルナとよばれる精霊に一匹の犬を犠牲としてささげさせる。そのとき代理者は次のように宣言するのだという。「ここにスクルナがおられる。強力な方である。このお方に動物を捧げる。これからはなに人も殺されることはないであろう」⁹⁵。

ここでスクルナと呼ばれているものはなんであろうか。原住民の思考のなかではハウと同じ霊的な存在である。しかし、人類学者はスクルナを復讐関係そのものの表徴であると考え。つまり、復讐関係を外から人間たちを支配する力であると表象することによって、マサイ族の人びとは復讐にたいして距離をとる。距離をとることによってその影響力から解放されるための手がかりを得たのである。ヴァンデッタ関係からの出口は、その関係をシステムとして捉え距離をとる、行為者相互のレベルから行為者たちの構成しているシステムのレベル（これはメタレベルである）へと上昇し超越することなのである。マサイ族の人々は復讐関係そのものを礼拝の対象に変形し、復讐をスクルナへの供犠にかえ、ヴァンデッタを終わらせるのである。

さて、このような準備作業を経た上でモースがマオリ族のインフォマントの話のなかからとりだした「ハウ」に立ち戻ることしよう。贈与のばあい問題になるのはもちろん限りなく続く復讐の関係ではなくて、義務的にお返しされる贈与が、贈与であり続けることができるのはどうしてか、である。というのは贈与交換もまた復讐とおなじように限りなく続くのであるけれど、それを促すのはまさしくこの背理的な命令だからである。気前よき、好意からなんらの下心もなくさされる贈与と、しかし贈与には返礼の義務があるとのふたつの命令の背理も、二人の当事者間の関係のレベルにとどまっているかぎり説明することができない。じつをいうとマオリ族のインフォマントの話のうちにはこのことへの示唆が含まれていた。しかし、モースはそれに気づかなかった。正確に言えば気づかなかったのではないが、手がかりとなる言葉の意味がわからなかったのであり、モースその部分にこう注釈を付していた。マオリ族のインフォマントの話は非常に明瞭であるがひとつだけ意味の不明な箇所がある。「それは第三者の介入という点である」⁹⁶というのである。

たしかにこのインフォマントのいおうとしていることが、人物 A が人物 B に贈り物をするとき、

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

BをしてAに返礼させるのがハウの働きであるというのであるなら、なぜここで第三の人物Cが介在するのであろうか。BがAから受け取るものをCにお返しし、CはBに返礼し、Bは今度はAに返礼するというのは、不必要に話を複雑にするだけではないのか。モースはそう考えたのである。しかし、それはモースが考えたように根拠のないことであらうか。交換が二人の人物のあいだで完結するならそうかもしれない。しかし、土着のマオリ族にとって賭金となるものが個人と個人のあいだでの取引ではなく、社会のなかでのもののトータルな循環ということであったとしたらどうか。次々と交換の鎖がのびていくことはメリットをもたらす。マオリ族の人びとにとって交換したいが豊穡を意味しているのである。というのは、贈与は剰余の価値を引き寄せ、贈与は循環しながら増大するからである。逆に、贈与にたいする返礼を欠くことは、もののこのトータルな循環を途絶えさせ、生命一般の源泉を枯渇させることになる。お返しの義務を怠る人が、ハウの作用で病気になったり、死ぬことになったりするゆえんである。マオリ族の人びとが考えていたのはこのような社会のなかでのもののトータルな循環なのであった。そして多くの交換者たちが参加しているこのトータルな循環を視野に入れるためには、贈与交換をする二人にくわえ第三の人物が必要だったのであり、この第三の人物の存在が贈与の枠組みを広い社会的な地平へと拡大させるのである。このようにみえてくるとハウとは、ちょうどスクールナが復讐関係の物象化であったのと同じように、贈与交換の関係の物象化であったことが理解できる¹⁷⁾。

ハウの役割はそれだけにすぎないのだろうか。マオリ族の人びとの贈与は二人の行為者間だけのものではなかった。AはBに贈り、BはAにお返しするのではなく、Cに贈る。そしてCがAに贈ることでこの円環は完結する。レヴィ＝ストロースは女性の交換のこのような円環をなすシステムについて、システムへの参加は「より広い意味で、集団が投機する用意がある」ときであるという。ここには賭がある。賭金を得るためには「初めにリスクをとる」ことが必要である。それはいいかえると、ここには「信頼の要素があり、円環が再び閉じられるためには信頼が必要なのである」のを意味している。こうみえてくるとハウは贈与を次々と生じさせるこの循環的關係を紡ぎだした完結させるためののりもの＝媒体なのであることがわかる。

贈与交換の現象がこのように贈り物を交換する二人の行為者の関係をこえ、その背後にもののトータルな循環のシステムを想定するものであることが明らかになると、そこからさまざまな興味深い観察と分析が導き出せる。その一つとして現代のオーストラリアでみられるメイトシップ、相互に仲間(メイト)とみなしあっている人びとのもとの互酬性の慣行がある。この慣行の報告者によるとこうである。オーストラリアではビールがあるシンボリックの意味を帯びた飲み物となっていて、男性のメイト(友人以上と相互に認知しあう人)たちは飲み仲間を形成する。この仲間はスクールとよばれる。スクールのなかで各人はそれぞれ順番に、同時にスクールの他のメンバー全員にいっぱいビールをおごるのである、という。このばあいには互酬性は保たれているのだが、その維持される仕方が興味深い。各人は個人の資格でビールをおごる＝贈与するが、各人はスクールのメンバーとして受け取る。従ってお返しをする必要があるのはスクール集団に対してであり、お返しを期待するのもスクール集団に対してである。ここではビールのおごりあいという具体的な贈与が、スクールという集団の

レベルに組み入れられる（上位レベルを介する）ことで、それぞれの個人の自立性を保障することが可能になっている⁽¹⁸⁾。

このことの意味はレヴィ＝ストロースが『親族の基本構造』のなかでとりあげているこれと対応するケースと比較するとよくわかる。ワインが主要産業である南フランスでは安レストランの定食は小瓶のワインとこみの値段になっている。さて、レストランのテーブルでたまたま一緒になった客は自分の料理についてきたワインの小瓶の中身を自分のグラスに注ぐのではなく、相席となった客のグラスに注ぐのである。注がれた客も相手にたいして同じように振る舞うという。初めから自分のグラスに注ぐと他人に注いでもらおうとつまところは同じと思われるのに、なぜ人びとはこのような行動をするのであろうか。レヴィ＝ストロースはこのばあい重要なのは交換されるもの（ワイン）ではなく、交換する行為であるという。もしワインの交換がなければ相互に見知らぬ客は互いに黙々と食事をすることになるが、それはいささか気詰まりで、若干の緊張をもたらすことになる。ワインの交換はこの居心地の悪い状態を終わらせるものであり、コミュニケーションの成立に他ならないのである。これは相互に見ず知らずの二人のばあいであるが、オーストラリアのメイトシップのばあいは、すでに相互に信頼関係がある人びとである。スクールのメンバーがスクールとしての関係を維持していくためには、メンバー間でほどよい距離を保つことが必要である。グループのなかで特定の二人だけが相互にビールをおごりあうなら、他のメンバーたちを当惑させることになるだろう。ここでは相互性はスクールのメンバー全体というメタレベルを介することによって、スクール仲間それぞれの自立性を脅かしかねない過度の親密さと、メンバーとしての親しい関係の維持とのあいだでの均衡が保たれるのである。

（五）

このように二人の人物のあいだでの贈与の関係、相互性の関係が存続する条件を見ていくと、ここにじつは二人の人物だけでなく第三の人物として入ってくる全体のシステム、ないしメタレベルが存在していて、これが相互性の関係の安定と存続を保障しているのである。このことをアンスパックの贈与と相互性の分析は示している。

どするとすぐ疑問として浮かんでくることがあるだろう。今日の社会で二人の人物のあいだの相互性（互酬性）の関係といえば、まず第一に想起されるのは家族ないし夫婦である。西欧諸国でのばあい、キリスト教の伝統のもとで「二人の配偶者の結合は、三者であることを求める。もし夫と妻のあいだに神がないなら、夫と妻はそれぞれ一人でいるしかない」というものであった。ここでの神はマオリ族のハウと同じ働き、配偶者間での媒介をするものであった。ところで今日では夫婦は宗教の束縛から自由になっているだけでなく、市民法による制約からさえ抜け出して、自由にカップルとして暮らすようになっている。カップルのあいだからは媒介者である第三者が消えてしまった。消えてしまった後でカップルの関係は不安定になっている。あらゆる社会的制度が不確かで不安定になっている今日、カップルもそれから逃れられるわけではない。すべての先進国で離婚率が高まっていることにそれは見られよう。アンスパックはあるハリウッド俳優が離婚直後の記者会見で語った言葉を引

いている。「自動車を買うでしょ。故障するでしょ。そのときどうします?」。ということは今日の家族の危機、夫婦の危機といわれる現象を相互性と贈与の関係から分析できるということである。

贈与あるいは相互性から夫婦の問題をみるとは次のことを意味する。二人の関係が安定し持続するためにはその関係が感情的関係としてある厚みをもっていることが不可欠である。ところが今日、時代の最先端に行くカップルが行っていることはこれとは反対のことである。最近、合衆国での結婚でみられる動向は、結婚式前に周到な法律文書をつくり、その文書のなかで二人の配偶者が共同生活のなかで相互に給付するものを詳細に定めている。このような法律文書を作成することは、はじめは離婚時の財産分割を想定したものであったのだが、後には共同生活のなかでのそれぞれの責任の分担を定めるものになっていて、食器洗い、配偶者をレストランに連れて行くこと、子どもの教育、飼犬の面倒に至るまで詳細に決められるのだという。そしてこの責任の分割は原則として等しい分担になるように行われる。市場で見られるような等価による交換の原則が持ち込まれているのである。

ところで、人類学者のマーシャル・サーリンズは『石器時代の経済学』のなかで「対称的な互酬性は、多くの原始社会の人の心とは、優越的な形態をなしていない」と論じている。サーリンズはその理由をこう説明する。「厳密に等価な価値物の対称的な交換は、同盟の視点から見ると非常に不利なものを含んでいる。負債を消し去ることで、それは契約の破棄の可能性を開いてしまうのである」⁹⁴。この指摘は法律文書を結婚式の前に交わす現代の合衆国の夫婦のもてあまねく見られる危機の原因についてもあてはまるものである。仮にこの法律文書が二人の配偶者が週に3回ずつ食器洗いを担当すると決めていたとしよう。すると夫も妻も3回ずつ洗った後で第7日目には、レストランに行くか離婚するかしか解決策がないことになる。こういうのはいささか極端であって交代制・かわりばんこの原則でよいでないかといわれるかもしれないが、交代制も等価交換にはちががなく、関係の不安定性から逃れるものではないのである。市場でものやサービスと貨幣との交換と同じような等価交換をすることは、契約の厳密な履行を求めることは、夫と妻とのあいだでの際限のない諍いと口論に行き着いてしまう。それはどのようにしてか。

——食器を洗うのはあなたの番よ。

——ちがうよ。君は昨晚だって忘れていたじゃないか。

——昨晚はそうかもしれないわ。でも、あなたはいつも私に押しつけているわよ。

——そうさ。だって君は他のことをたいしてしていないのだから、食器洗いくらいすべきだよ⁹⁵。

アラン・ゴブーが現代の夫婦が家庭のなかで交わす仮想的な口論の一つとして、こんな例を挙げている。アンスパックはこの会話を分析し、ここにあるのは「マイナスの相互負債」の論理であるという。つまり、夫も妻も、相手がしてくれることより、もっと多くのことを自分は相手にしていると考え、そのような状況のなかにいる、という。もし結婚式前に交わした法律文書で定めた条項がこのように侵され破られるなら、それでは今後は自分はこれまでより少ない家事分担しかしないことにしようと、それぞれが考え行動する。そしていったんそのように行動するなら、相手は自分より少ない

ことしかしていないという考えは事実で裏付けられ、相手にとっても同じことが見られる。マイナスの相互負債の状態ににいるというのは、このような悪循環にとらえられることであり、さきにみたヴァンデッタ関係にひとたびとらえられた人がそのシステムから抜け出せなくなるのと同様状況にいたのである。

このマイナスの相互負債の状況から人はどのようにして抜け出すことができるのだろうか。中央アフリカのマサイ族はヴァンデッタの関係をスクルナの精霊として、これに犠牲を捧げることでそこから抜け出したのであるけれど、超自然の存在を信じるものがなくなった現代の夫婦にとってはこのようなことは可能なのだろうか。ゴブーはこの悪循環から抜け出るためには夫と妻は、ある時点で、それでは私が二回続けて食器洗いをしようというような形で自己犠牲の行為にでることが必要であるという。自己犠牲を払うとは、相手との関係の未来に信頼を置くことである。マイナスの相互負債の状態にとどまるか、完全に相手を信頼するかであって、中間の解決（かわりばんこという交代制もここにはいる）は存在しない。マイナスの相互負債は信頼によってプラスの相互負債に変えることができる。

カップルのなかでの信頼によってマイナスの相互負債の悪循環から抜け出ることと、媒介の役割を果たす第三者というと、なんだ子どものことかと思われるかもしれない。カップルのあいだに子どもが生まれれば二人の関係は変わり、より安定したものになることはありえよう。だが、いつでもというわけではない。「カップルのアイデンティティが協力する二人の親の役割に基礎を置くその程度に応じて、子どもは第三の人物となり、その存在がカップルを単純な市場タイプの関係でなくさせる」とアンスパックはいう。子どもが幼少にあいだ親は子どもを養育し、逆に子が成人になり高齢の親の面倒を見ることをもって、家族のなかでも世代間で贈与交換が行われているのだという見方もあるが、ふつうは親の意図としては子どもにはいつまでも贈与を続けようとし、お返しを期待するという考えはない。少なくとも年金制度の整った福祉国家のなかで暮らす私たちにとってはそうである。しかし、贈与は一方的だけの贈与としてあるのではなく、親の子への贈与もまたマオリ族の人びとのもとのトータルなものの循環と同じような「生命と贈与の流れ」のなかに置かれていると考えることもできる。もしそうであるなら、親たちが子どもにたいして示す一方向的なこの気前のよさは、どのような働きをしているのかと問うてみることもできる。お返しなしの贈与は、もらう人を被支配の立場に置く。つまり子どもをいつまでも従属の状態に置くことになるだろう。これは具合の悪いことであり、そこでマサイ族のスクルナに相当する存在が現代においても呼び出される。ジャン＝ピエール・クラインはクリスマスのサンタクロースがそれであるという。一方向的な贈与がこのような働きをしないように、送り手を架空のこの世界の外の存在にしているのだという。

しかし、子どもたちとサンタクロースについて、レヴィ＝ストロースはこれとはことなる解釈を示している。フランスでは降誕祭において伝統的にサンタクロースは登場しなかった。これは第二次大戦の後でアメリカ的な消費生活のスタイルがフランスに流入するときに一緒に来たのである。白いひげを生やし赤い服を着たこの人物が12月にデパートの入り口で子どもたちを迎え、このような騒ぎが盛大になる事態を当時のカトリック教会は降誕祭の「異教化」として警戒の念を示していたという。

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

レヴィ＝ストロースの論文はこのような時期に書かれるのだが、そこでかれはサンタクロースが子どもたちに気に入られる理由だけでなく、大人たちがサンタクロースという存在を発明した理由を探求するのだ。そして次のように結論する。「子どもたちのおもちゃが、この世でないところからやってくるのだという信憑を私たちは子どもに持たせているが、そのような信憑がサンタクロースからの贈り物という口実で子どもに贈り物をしたいと私たちの心の動きの支えとなっている。このような手段によってクリスマスの贈り物は、生きる喜び、人生の甘美さにたいする捧げものとなっている」⁽²⁾。レヴィ＝ストロースによると、ここでの媒介者はサンタクロースではなく子どもたちであり、子どもたちはサンタクロースからの贈り物を受け取ることで、親とサンタクロースの世界（この世でないところ）とのあいだにある関係を作り出している。そしてこの関係によって「たんなる利害にもとづき行われる交換」の貧しさ、不毛さがこえられ、人生の甘美さが取り戻される。人生の甘美さは贈与する甘美さなのであるという。

さきにもとのサービスのすべてが商品となり市場で貨幣と交換されるようになっている現代生活のなかで、貨幣交換でない贈与が存続しさにさなってきたことが発見され、そのような贈与の意味が見直されているといったが、レヴィ＝ストロースからアンスパックへ至る贈与論の展開はまさしくそのような贈与の意味を示している。

第2章 アソシエーション

(一)

コミュニティにおける人と人とのつながりを再建し活性化するにはどうすればよいのか。これは今日の社会科学に課された喫緊の問題であり、さまざまな注目すべき研究が現れている。イタリアでの州政府制度の導入と市民共同体との関係について研究したロバート・パトナムの研究はよく知られているとおりである。1970年にイタリアでは地域行政単位を従来の県より大きくした州が導入され全国に20の州が設置された。全国に同一の制度が導入されたのであるが、この制度がうまくいっているか否かという制度パフォーマンスを見ると、その後大きな差が出ている。パトナムは調査を続けるなかでこの差異が市民共同体の活発さの程度、つまり住民たちのあいだに自発的な結社や集団がどれくらい存在しているか、また住民たちの地域の問題やその解決のために参加しようという意欲がどのくらいあるかということが大きく影響していることを明らかにしていた⁽³⁾。その後わが国では1995年の阪神淡路大地震の時の救援で、行政だけでは間に合わず私人のボランティアが非常に役立ったことから、ボランティアやNPO・NGOの活動に注目され、1995年のいわゆるNPO法の成立をみたこともここではいうまでもない。ところでボランティア、NPO、NGOといわれているものは見方を変えれば自発的な市民の結社や集団であり、アソシエーションと呼ばれているものに他ならない。そして、ボランティア、NPO、NGOについての注目はごく近年になってからのものであるが、アソシエーションにたいしてはかなり古くから目が向けられてきたのである。ここではフランスにおけるアソシエーションをめぐる研究の展開と近年におけるアソシエーションの直面している問題の具体的調

査に絞り跡づけ検討してみたい。

フランスでは1901年に初めてアソシエーション法が成立してちょうど一世紀を迎えるということもあり、そしてまたボランティアやNPO、NGO活動の社会的意味が再認識されてきたこともあり、ここ数年、アソシエーションをテーマとする研究が活発になっている。1901年のアソシエーション法は3人以上の個人は協約を作り地方自治体に届け出れば自由に法人格をもつアソシエーションを作ることができ、また個人は自由にそれから脱退することができること、ただし「個人の良心を持続的に団体に従属させる」修道会のような宗教団体を除外するものとされている。その活動目標が法に触れるものでないかぎりいかなる目的のものであってもよいとするもので、わが国のNPO法とよく似た性格の法律である。わが国のNPO法に比べると約一世紀早いというものの他の西欧諸国、とくにアングロサクソン諸国のケース（たとえば合衆国憲法修正第1条）と比較すると法律の成立は非常に遅い。これはどういう事情によるものなのであろうか。また1901年にアソシエーション法はできたけれどもフランスにおいて今日見られるような諸々の自発的結社・集団の離陸、本格的な活発化がみられるのはようやく1970年代になってからのことである。先にふれた新しい社会運動の出現ないしその衰退以後のことである。このことはどのような理由によるのであろうか。これらの問題から考えることにしたい。

一般にヨーロッパ諸国のうちでは、フランス人はアソシエーションに参加することがもっとも少ないという印象がもたれ、いくつかの調査もその印象を裏付けている。これは近年のことだけではなく、前世紀からのことでもあるのだ。1831年にフランスから合衆国にわたり長期の旅行を行ったアレクシス・ド・トクヴィルはアメリカでは人びとが盛んに自発的結社を作り、自分たちの問題を自分たちで解決している様子に強い印象を受け『アメリカの民主主義』のなかに次のように記している。

「アメリカ人はその年齢・階層・思想の如何を問わず、絶えず団体を作る。通商の会社や産業上の会社にだれもが属しているばかりでなく、これと異なる種類のものがなお無数に存在する。宗教的結社や道徳向上のための結社があり、真面目なものもふざけたものも、極めて一般的なものもごく特殊なものも、そして巨大なものもあればまた微少なものもある。祭典の挙行、神学校の設立、旅館の経営、教会の建立、書籍の販売、遠隔地への伝道師の派遣、こうした目的でアメリカ人は結社を作る。病院や刑務所、学校もまた同じように作られる」⁶³

トクヴィルは合衆国の全土であらゆることがらがアソシエーションとしての結社や集団によって運営され解決されているのを記述しているだけではない。アメリカとフランスとを比較してある政治的考察を進めている。フランスではアンシャン・レジーム期の王政のもとで中央集権化がすすみ、大革命もまた「国家が社会的なことにすべて責任を持つべき」とする考え方を受け継いだ。そして中央集権化された国家は中間的諸団体を解体し、地方の自立性を狭める。その結果はといえば人びとの制度への参加を弱め、社会を党派間の荒々しい衝突の場にし、専政政治への傾向を強めたのである。ここではアリストクラシー（なんらかのエリート支配の体制をもつ社会）についてのトクヴィルの議論に入ることはできないが、トクヴィルは個人主義に支えられた民主政を手放して好ましいとしていたわけではない。平等の条件が発展するにつれ個人主義が専政政治の基盤となる脅威もまた存在するから

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

である。そうならないためには平等な個人が互いに孤立したままで存在するのでなく、「自由な諸制度」のもとにすることが必要である。「自由な諸制度」が平等と自由を和解させるのだが、それは教会、市民集会、利益集団などアメリカで彼が見た中間的諸集団の開花と活動に他ならなかったのである。これらの中間的集団がアメリカ人を国家の肥大化から防衛し「身分の平等が消滅させた有力な貴族にあたるものを維持させている」。諸アソシエーションは市民たちに団結により生み出される力を持たせ、一人の専政者の自由はそれ以外のものの自由を制限するという意識を持たせる。つまり中間的集団こそが民主政のなかでアリストクラシーの機能を果たすことになり、民主政が専政政治に陥ることを防止するというのである。

このトクヴィル・モデルがどこまで妥当であるかはその後の研究者のあいだで議論がある。第一にトクヴィルは当時のアメリカの国家＝連邦政府をヨーロッパに見られるように中央集権的でも「強力」でもないとしている点については、アメリカ憲法が連邦よりも州に重要な強い権限を属させていることがあるが、憲法の制定にあたった人びとが想定していた実質的な国家はトクヴィル訪問時には、北部と南部の二つの社会経済体制の対立によって弱体化していた。この点は後に修正されていくという。第二にアメリカでアソシエーションが活発であるのは初期の入植者たちは、イギリスの王権、国教会、政府に対立した人びとで、すべてを自主管理的に行わせアソシエーション活動はこのような必要に対応していた。入植者たちが相互援助を組織し、コミュニティ的な人と人のつながりを拡大するにあたっては、公的な諸制度と非営利的アソシエーションとは相互に補完しあっていて、トクヴィルの想定したように対立するものではなかった。第三にアソシエーションはいつの時代でもトクヴィルのような「自由な諸制度」であったわけではない。福祉国家の体制が確立するとともに国家は諸々のケアのアソシエーションをこの体制に組み込んでいったが、それは第二次大戦よりもはるか以前から見られたことである。19世紀末のイギリスでは貧民法（Poor Law）を実施する行政と福祉の諸組織とのあいだでパターンリアの関係が成立していた。市民と政府との間の中間的集団であるものが国家組織に組み入れられ、地方自治体と同じような活動を行っているのが見られたというのである⁶⁴。

このようにトクヴィル・モデルは今日のNPO・NGOに従事する人びとのもとで今でもイメージとしてもたれていないわけではないが歴史的な事実の認識としては修正されるに至っている。

しかしフランスにおけるアソシエーション活動の歴史的な発展についてみるとトクヴィルの議論をこえた複雑な曲折が存在していることに注意する必要がある。大革命の前と後ではアソシエーションをめぐる様相は大きく変化するのである。18世紀中葉までのフランスでは他のヨーロッパ諸国とはかわりはない。支配的なのは職業と宗教のアソシエーションである。職人たちはコルポラシオンやギルドを作りこれらの団体は国王の特許状をもち従って法的な地位をもつものである。各地のカトリック教会の信徒たちは同信団・信徒団体を作り巡礼や祭典の実行、相互扶助を行っていた。このような団体や組織の集積にささえられるゆえにアンシアン・レジーム期の国家は社団国家と呼ばれることもある。18世紀中頃に重商主義政策が行われると、これらギルドやコルポラシオンは産業発展にとっての妨げになるとされ、テュルゴーはそれらの廃止を試みる。他方、この時期には各地の学問愛好者たちのアカデミー、文学やリクリエーション団体、フリーメーソンのロッジや博愛主義の結社など新

しいタイプのアソシエーションが出現し、これらは全体として新しい思想に開かれるとともに、それを王国政府や宮廷にたいして影響を及ぼそうと試みる。これらの新しいアソシエーションは政府の取り締まりの対象になることがしばしばあった。いずれにせよ大革命以前には活発なアソシエーションの活動が存在していたのである。

大革命がはじまるとこの状況は一変する。初めのうちはこれらのアソシエーションの活動はそのままの状態に継続する。政治クラブは増殖し、集会と結社の自由の権利は1790年8月21日の政令で認められた。政治クラブは意見交換の場であると同時に人びとの政治的訓練の場でもあった。当時アソシエーションという語は結社を指すことも集会をさすこともあったといわれるが、人類に特有の社交性の結果として自然権をなすものであり民主政の運営にとって必要であるとされていた。しかし状況は短期間のうちに変化する。政治クラブと結社の増殖は議会の議員たちの不安をかき立てることになる。保守派の人びとは古くからのコルポラシオン秩序の支持者であったはずだが、そのほとんどが急進的な左派であるこれらクラブと結社にたいし、「個人はコルポラシオンのくびきに従属することがあってはならない」とする側にまわる。その結果、1791年3月2日のアラール法はコルポラシオンを禁止し、同年6月14日のル・シャブリエ法は「共通利益擁護」のために設立されたすべての職業アソシエーションを禁止する。そして1792年8月18日の法律は宗教団体を禁止した。すでにジャコバン派の支配するところとなっていた革命政府は、92年以降革命政府が促進し急増していた民衆の諸結社をジャコバン権力の行使のなかに組み入れ、それらはこのような形で専政権力に馴化されたのであった⁸⁹。政治活動のなかにこのような形で民衆が入ってくることはトクヴィルを含めフランスの自由主義の政治家・思想家にとって忘れることのできない悪夢の記憶となる。結社の自由を禁止したル・シャブリエ法は19世紀に産業化、資本主義化が進展する時期には、労働運動を抑圧し資本家と経営者にとって役立つものになったことはよく知られている（フランスのばあい労働組合の制度的認知はようやく1884年になってのことである）。興味深いことはアソシエーションを禁止するル・シャブリエ法を初めとする一連の法律の推進者たちが、これら中間集団の存在は、政府が市民たちの全体意志を反映するにあたって妨げになるとしてルソーの社会契約思想を援用していたことである。

19世紀に入ってもアソシエーションの権利は社会秩序の転覆に通じる権利と見なされ、1810年3月13日に公布される刑法では、ル・シャブリエ法の禁止規定はさらに強化された。刑法は労働者の団結とストライキを禁じ、20人以上の結社は届け出許可を得ることを義務づける（刑法291条）。このため多くの結社は20人以下の支部の活動を中心とするものに編成替えを強いられるが、アルベール・メストルによると1834年4月10日の法律は、刑法291条はメンバー20人以下の結社にも適用されることにしているという。この結果1834年以後多くのアソシエーションの活動は地下に潜り「季節社」、「民主ファーランジュ」、「平等主義労働者」など多くの秘密結社が生まれることになる。しかし、きびしい法律的环境のもとで監視されていたものの労働者アソシエーションは相互扶助の結社の形をとり、また近代的ソシアビリテのサークルやクラブ、そして新聞発行などを軸にしてアソシエーションの再建の活動は続けられたのである⁹⁰。トクヴィルが米仏の比較から導き出した民主政治の展望とアソシエーションの役割の議論はこのコンテクストのなかで理解される必要がある。

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

フランスでアソシエーションの認知に向けての動きが公然のものになるのは第二帝政の時代である。趣味のサークルや音楽団体は増大しフリーメーソンのロッジも再び活発になる。コルボラシオンや労働者団体の発展が見られ、イギリスでの当時のアソシエーションの形態を取り入れた「リーグ」が教員リーグ、「平和のためのリーグ」などとして生まれる。この動きは第三共和政の時期に入り自由主義者たちが政権につくと加速はするものの、アソシエーションの自由が法律で認められるにはなお1901年まで待たねばならない。労働組合は1884年に自由化され共和主義の政治家たちももはや労働者のアソシエーションをかつてのようにおそれなくなっていたのに、なにがアソシエーション法の成立をこのように押しとどめていたのであろうか。

第三共和政はドレフュス事件の展開に見られるようにクレリカリズム（教権主義）を強力な対立者としていた。慈善や貧窮者の援助・介護の分野ではカトリック教会は長い伝統と経験を持っていたから、アソシエーションの自由化はカトリック教会に有利になるという戦略的な配慮が存在した。しかし、それにくわえ共和主義者と自由主義者のあいだで思想的な対立があり、1901年の法律は両者のあいだでの妥協として成立したものであることをマルティヌ・バートロミは強調している⁶⁹。すでに19世紀の前半にフーリエやピエール・ルルーのもとでキリスト教的慈善は人びとの「連帯」に置き換えられていたが、第三共和政の共和主義者たちはデュルケムの社会学やレオン・ブルジョワの連帯主義を援用して「連帯」を説明した。社会的分業の高度に発展した産業社会では、人びとはすでに有機的な分業体系のうちに置かれている。社会の良好な運行は個人の権利の行使だけで実現されるものではないとしてすでに個人は「社会的負債」を負っており、これを社会に返す義務が説かれていた。デュルケムが権威主義的国家にも競争的個人主義にも偏らず、また産業社会のアノミ的傾向とたたかうためには国家と社会のあいだにコミュニケーションを打ち立てることが必要であるが、このことは中間的集団を必要とするとして古いコルボラシオンとは区別される新しい職業団体の構築を提言していたのを想起すればよい。ところで自由主義者たちは啓蒙主義の時代個人には自然的かつ絶対的な権利があると考え続けていたから、共和主義者たちの個人をこえる社会権という上級の権利の考え方を支持できない。それは個人の自由を中間的集団に譲渡し従属させるものと理解していたのである。この対立がフランスでアソシエーションの自由を認める法律を1901年まで遅らせたのである。

(二)

このようにして成立したアソシエーション法であるが、それでは制定から一世紀を経過した今日のフランスで、アソシエーションの設立の状況はどうなっているのであろうか。アソシエーション法が活動目的として想定し認めているものは教養、旅行、国際交流、余暇、青年、スポーツそして狩猟や魚釣りのクラブやサークルまでを含んでいる。わが国のNPO法が定める17の「主たる活動の分野」よりはるかに広い、このため設立され届け出されるアソシエーションの数は日本のNPOの数を大きく超え、近年では毎年フランス全国で届け出される件数は5万件から6万件の水準を推移している。1975年以後に設立されたものは126万件に達している。一世紀間を通じてこのような高い水準にあったのではなく、1970年代が画期をなしていることは、1960年では1万2千件であったものが、1982

年では4万件に急増していることでも確認できる。1983年に4万件のオーダーをこえ、1987年には5万1千件に達し1993年には6万件をこえる。その後は5万件と6万件の間を行き来しているのである。ちなみにこれを人口千人あたりの件数に直すと次のようである。

1937年	0.31
1960年	0.39
1977年	0.85
1994年	1.14

ただし、これらの数字を見て今日のフランスでのアソシエーション活動の状態がそのまま反映されていると見るのはいささか早計である。というのはこの数字は持続して活動しているものと設立されたもののあとは休眠状態にあるものと、その両方を含んでいるからである。1980-1990年のオルレアン市のアソシエーションについての研究は、10%から20%が休眠中であることを示しているが、最近ではこの比率はさらに高くなっているといわれている。

このように毎年多数アソシエーションは設立されているのであるが、その内容をもうすこし詳しく見ると以下のような3つの異なる種類のものが含まれている。

- (1) 1901年のアソシエーション法の趣旨は、教養・趣味・スポーツというように人びとの交流を目的とするものが主であったが、それとは異なるものが増えている。介護の人材を派遣するあるいは社会的ツーリズムの企画など準企業の活動を行うもの、あるいは公的機関が行政にかんする法規による規制から逃れるために設立しその手足として用いるものがある。
- (2) 在郷軍人、自然保護、文化遺産の保護、狩猟や釣りのサークルなど友愛、趣味、教養などを目的とするもの。もともとは参加者たちの関心や興味を満たすもので19世紀の伝統を継承するものであるが、「自然の友」のようにアソシエーションから始まりついにはヨーロッパ議会に登場するなど公的空間に進出して行ったものもある。
- (3) 1980年代のアソシエーションの再スタート時に顕著になるものでさまざまな主張（環境、消費社会と決別した生活、フェミニズム、地域主義、人種差別に反対するものなど）を行うもの。後で見るようにこの新タイプのアソシエーションは、戦前あるいは第二次大戦直後に起源をさかのぼる民衆教育や余暇活動の活性化のためのリーダー教育など古いタイプアソシエーションと競合し活性化している²⁸⁾。

『アソシエーション報告2000-2002』はフランスの州（レジオン）ごとのアソシエーション設立数を示すグラフを掲げている²⁹⁾。この図に見られるように地域ごとの差はかなり大きい。このような違いはどのような理由から生じるのであろうか。アソシエーションの設立数ないし単位人口あたりの加入者数は都市化の程度と関係するといわれる。しかしパートロミによると、都市への人口の集積ないし都市環境が人びとをアソシエーションへの参加に導いているのではない。人びとの参加の程度は

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

自治体ごと、街区（カルチエ）ごとに異なっているし、フランスでの諸々の研究はパリ周辺や地方の大都市ではむしろ低く、住民2000人以下の農村は中規模都市と同じかそれより低いという数字を示している。またナントとジュネーブを東西に結ぶ線の南では北側の地域よりもアソシエーション活動が活発である。これはフランスの社会史研究が示しているように歴史的に南側の地方にはさまざまな伝統的なソシアビリテの形態を濃密に残していることと関係している。ベットタウンではアソシエーションへの参加が低いことに見られるように、都市化は人と人とのつながりを希薄化させているという意味でアソシエーション活動にとって有利ではないのである。それよりも都市化してはいるがローカルなコミュニティ関係をまだ残している地方の中規模都市が一般的にはアソシエーション活動にはもっとも適しているようである。ここでは同一メンバーで何でもするという狭い集団特有の人間関係のパターンが解体している一方で、しかし相互に顔見知りであり完全に匿名化した状況ではない。このことが重要なのである。「参加の率は、都市への集中、大都市化とともに減少するのが見られる。あたかもアソシエーションへの参加はお互いに顔見知り（相互認知）があるようなコミュニティの枠組みのなかに入ることと受け止められている」（69頁）。このことが社会職業的カテゴリーとアソシエーション参加の関係で、都市では教養や社会的地位の高い人びとが参加者のあいだで圧倒的に多いのに、農村部では社会的に地位が高くない人も多く参加している事実を説明するというのである。

都市化とアソシエーション活動への参加との関係はまた戦後の経済成長がもたらした人口全体の高学歴化や中産階級の成長と結びついている。社会変化の影響にもっともさらされている個人や集団がもっともアソシエーションの設立にかかわり参加するという仮説はフランスで1970年代にアソシエーション活動の離陸と社会構造と生活様式の中産階級化の進行が同時であったことをよく説明する。被雇用者をフランスではよくサラリエのカテゴリーに一括するがサラリエ職業に就いていること、第三次産業を選好すること、相対的に高い学歴と収入、そしてこのような家庭環境で受けた社会化などは集団活動への参加にとって有利でありアソシエーションへの参加を促している。この人びとにとってアソシエーションへの参加は親族や第一次集団のつきあいに代替する人間関係をなしているとも指摘されている。フランス政府統計で用いられる社会職業分類の項目でいうとアソシエーション活動に従事する人びとの割合がもっとも多いのは媒介的職業（教師、看護師、保母、パラメディカルなど）のカテゴリーの20-35%と、被雇用者の20-25%である。つまり新中産階級とされる人びとが圧倒的部分をなしているが、スポーツクラブと一部の友愛クラブでは労働者の比率が高い。農業者、職人、経営者など自営業の人びとも、主として同じカテゴリーの人びとで構成するアソシエーションを設立している。社会学者のピエール・ブルデューは学校システムのなかで与えられる教養や知識はその人にとって資本として作用するとして文化資本の概念を提唱したが、教員、リセ以上の教育機関の教授、自由職業の人びとの参加はきわめて高く（男性で80%と84%、女性で77%と64%）、またこの人びとはアソシエーションのなかで管理や指導を担当することが多いのを見ると「文化資本とアソシエーション活動の参加の間には強い関係があり、このことは自由な時間と豊かな言語表現能力をもつことが、財産よりも重要であることを示している」⁶⁹。

この論文の初めの部分で、現代の先進国ではどこでも個人化の傾向が顕著になり、このことは人と

人とのつながりを希薄なものにしている。コミュニティの空洞化に対応しようとするのが人びとをアソシエーション活動へと促しているといったが、個人化は新中産階級の特徴とされることである。個人化を進める人びとがアソシエーション活動の担い手となっているという逆説はどうなるのだろうか。この問題についてはフランスの研究者も気がついていて、政治学者のシュワイスギュートは「個人主義は集合行為の衰退の傾向をもたらすといわれるが必ずしもそうではない」と論じている。シュワイスギュートの説明はこうである。個人主義はエゴイズムと自己への引きこもりを生じさせる。しかし個人主義といわれるものもよく見るとあるニュアンスの広がりをもっている。「パティキュラリズム」的個人主義は、エゴにとってよいものを優先させ、今日見られるような社会的ルールの無視に導き、利他的関心を失わせる。ところでこの原則をすべての人に普遍的な仕方でも適用したときの立場を「ユニヴァーサルリズム」的個人主義というすると、この立場ではエゴを多くの人びとのうちの一人にすぎないと考えさせることになる。このばあい超越（個人に優越する特別のもの）の衰退は「諸個人の選択の自由と進歩と、価値及び尊厳における人びとの平等の認知における進歩」と同じことになる。それゆえ個人主義は協同的な企てへの参加を排除することはない、というのである⁸⁰。このこととともにシュワイスギュートは1970年代に広まり、1981年に社会党のミッテランを政権の座につけたサラリエ中産階級の「文化のリベラリズム」についても論じている。サラリエ中産階級のリベラリズムは自由、個人の尊厳、反権威などを特徴とするが1970年代の新しい社会運動を支えたものであり、これはそのご15年を経て移民労働者や身障者など「社会的に排除された」人びとと連帯するアソシエーションの設立の動きになって現れているというのである。

アラン・トゥーレーヌとその協力者たちは1960年代末から1980年代初めにかけて出現する新しい社会運動を取り上げ研究対象としたことはよく知られている。そこでの新しい社会運動とは自分たちの要求や経験を重視し、政党や労働組合とは別のところで運動を展開するもので、トゥーレーヌによればフェミニズム、地域主義、環境保護、学生運動などの分野に見られるものであった。これらの運動は1980年代には衰退する。そしてフェミニズムのようにアソシエーションの形態を拒否するものもあったが、多くはアソシエーションやアソシエーション的ネットワークとして永続的な活動に形を変えていった。1980年代以降のフランスでアソシエーションが急増することのうちにこのような新しい社会運動からの流れが合流しているといわれるのはその通りであろう。しかし、じつはフランスには第二次大戦以前あるいはその直後に生まれ長く活動を続け、民衆教育や高齢者・身障者の在宅支援、あるいは路上生活者にたいして職業訓練をおこない社会復帰を促すなどの活動に携わってきたかなり規模の大きなアソシエーションも存在する。そしてこの種のアソシエーションの側からみると、戦後フランスの政治環境の変化はたしかに1970年代以後にアソシエーション活動に有利な環境を作り出しそれらの増殖をもたらすのであるけれど、かなりそれとは異なって不利な状況をもたらすことになっているのである。なぜそのように古くからのアソシエーションにとってはかえってこの時期が逆風をもたらすことになるのか。その問題を見ることにしよう。

(三)

アソシエーションの研究者であるジャン・ルイ・ラヴェルと産業社会学者のルノー・サンソーリュとが共同で編集した『アソシエーションの社会学』（1997）はいずれも1970年以前に創設された四つのアソシエーション、「イゼール・民衆と文化」、「在宅支援アソシエーション」、「ラングドック・ルシヨン・アクティブ教育センター」、「ECC エンマウス」を取り上げ、それらが今日直面している問題を考察している⁶²。これら四つのアソシエーションは今日毎年5万件ほどの数で生まれている小さな規模のアソシエーションとは異なり、地域に根ざし、行政と深い関わりを持ち、活動を存続させ拡大を見たものであるが、アソシエーションの開花が語られるまさに今日の時点で困難に直面するに至っているのである。

「イゼール・民衆と文化」（Pec Isere）は1944年にフランス東部の都市グルノーブルで創設された⁶³。第二次大戦中、一部の知識人と労働者は地下に潜り、対独抵抗運動を展開した。この時期のフランスの教育システムではリセから大学へ進学する中産階級の子弟の進むコースと小学校だけで社会に出る民衆階級の子弟の進むコースははっきり分かれていて、知識人と労働者が出会い一緒になにかをするという機会はほとんどなかったのだが、抵抗運動のなかでは知識人と労働者のあいだで堅い連帯の体験を持つことになる。そしてこのことは戦後になって進歩的立場の数学者ランジュヴァンと心理学者のワロンが教育改革の中心になりエコール・ユニークの提案をまとめさせることになるが、グルノーブルでも「民衆に文化を返し、文化を民衆に返す」ことを目標とする民衆教育運動を開始させることになるのである。それは選別された一部の人びとを対象に高度の専門的教育を行う既存の成人教育にかえて、抵抗運動のなかでの経験を受け継ぎ、だれでもが知識と文化的な市民生活への訓練を受け、そのことにより階級的な社会構造に閉じこめられることから解放しようとするものであった。「それは一つの巨大な文化会館であり、活動家、エンジニア、芸術家を育てる出会いの場所であった」。創設時のリーダーたちはこの活動を全国的に拡大するためにパリに移った後、グルノーブルに残った人びとは規約を作り着実な活動を進めていった。以上のような経緯から知られるようにここで活動する人びとの出身分野はさまざまな素人たちであり、共通するのは目標実現への熱意だけであった。「イゼール・民衆と文化」の主な活動はセミナーやコロックの開催、視察旅行の企画と実施などであるがまた農村学校を設立するなど地域の多様な活動を結集し訓練することも行ってきた。メンバーは初めのうちは見習いとして入り経験を積むにつれて主要な仕事を任され運営を担当する専従者になっていくのだが、アソシエーションの意思決定では全員の合意が尊重されていた。しかし活動分野が広がり管理に専門性が求められるようになるとそれまでの組織の形態や運営方法では十分に対応できなくなる。

「在宅支援アソシエーション」（l'Asad）は1963年にコルベユで始められる⁶⁴。この地方の有力者たちが一人暮らしの高齢者たちの生活の世話をするための有給のボランティアからなるアソシエーションのアイデアを出し、それをこの都市の一石炭商が運営を引き受けたのである。はじめ個人企業とアソシエーションの事務所は区別されなかった。「かれは老人たちの話をするのと同時に商売の話をしている」。1963年にスタートしたときメンバーたちはボランティアであり、謝礼はこの石炭商が払

っていた。1971年には8人のメンバーで31人の高齢者を世話し、これは年間で6000時間の仕事になる。1975年にこの経営者が亡くなるとその息子がアソシエーションを受け継いだ。かれはアソシエーションの組織を独立させ再編し、また労働者老後保障国民金庫（CNAVTS）から運営資金を導入する。そして1980年代には行政と密接な連携をもち、在宅高齢者を支援するアソシエーションのメンバーは100名に達し年間で8万時間分の仕事をこなすようになっている。

「ラングドック・ルシヨン・アクティブ教育センター」の設立は1936年にさかのぼる⁸⁹。人民戦線政府が長期休暇制度を実施した時期である。人びとが手に入れたヴァカンスをどのように用いるかは社会的な問題となり、「休暇村」が各地に作られる。しかしこれら「休暇村」でヴァカンスを過ごすために快適で有益なアクティビティを提供するためには、そのための専門要員（フランスではアニマトゥールという）が必要である。アニマトゥールを誰が育成し訓練するのか。小学生たちの林間学校を運営するために教員を訓練した専門員を育てることとあわせて、「アクティブ教育センター」がこの仕事を引き受けスタートしたのである。人とコミュニケーションをとるだけでなく、休暇村で過ごす人々を歌やダンスやゲームなどのアクティビティに参加させ楽しい時間を過ごさせるためのノウハウの重要性が早くから理解されていたのである。第二次大戦の後このアソシエーションの活動は国や地方の行政から認知され発展し、また活動を精神治療施設の従事者の訓練などにまで拡大していくことになる。しかしアソシエーション内部での活動の分化、セクションの自立化は国がこの種の活動従事者に新しく資格を設置したことと並び、ここでも困難を生じさせることになる。

「ECC エンマウス」はこれまでの三つのアソシエーションと少し異なっている⁹⁰。これは1956年に労働司祭であったピエール神父の「良心の反乱」「もっとも苦悩する人々を第一に支援する」という呼びかけから始まった。路上生活者や帰るべき住まいのない貧窮者たちに宿泊の場を与えるとともに、様々な職業訓練も与え社会復帰させることを目的とした。宗教的理念に基づくためこのアソシエーションはコンパニオンと友人、そしてフラテルニテールという地位の人びとからなる共同体として構成されている。コンパニオンはここで宿泊所と職業訓練を与えられる人びとで、友人たちというのは支援者、そしてフラテルニテールは労働司祭などである。エンマウスは今日では東欧諸国からフランスに移住してきた人びとも受け入れているが、外国人労働者家庭の青年たちの社会的組み入れに地方自治体が乗り出すようになった時期に、エンマウスもこの仕事を引き受けざるを得ない状況に置かれる。そしてこれまでとは異なる異質な仕事を抱え込むことが問題を生じさせることになる。

（四）

先にフランスでアソシエーション法が制定されたのは1901年のことであるが、アソシエーションが毎年5万も新たに設立されるようになり活発化するのは1970年代に入ってからであるといった。他の先進諸国と同じようにフランスでも1970年代は社会経済的な転換の時期である。「栄光の30年」といわれる経済成長の時期は豊かさと高等教育への進学が国民の各層に広まる時期であったが、それは1973年の石油危機で停止してしまう。豊かな社会ないし消費社会的な生活スタイルへの異議申し立てはこれより少し早く1968年の5月革命の時点で表明されるが、このような思想と態度は経済成

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

長が終わり停滞と高い失業率が続くそれ以後の時期に着実に広まり様々な形で表現を見る。1970年代以後のアソシエーションの活発化は一般的にはこのようなコンテキストのなかで見ることができる。

ところで前節で取り上げた四つの大きな伝統あるアソシエーション、「イゼール・民主と文化」、「在宅支援アソシエーション」、「アクティブ教育センター」、「ECC エンマウス」についてみるとその発展は社会経済的な転換点である1970年代始めよりも前の時期に顕著なのである。なぜこのようなのかは考察するに値しよう。フランスのばあい戦後復興をこえて、この時期に社会経済の様々な分野での制度の整備がなされるが、そのさいに国家が果たした役割は非常に大きかった。経済の成長をはかるための指標を作り経済の動向を測定し、ケインズ主義的な公共投資により成長を牽引していったのはもちろんであるが、さらに国有化と経済計画が数次にわたり実施され、また社会保障と社会保護システムを整え福祉国家としても完備していくのである。このことは経済成長のなかで雇用が拡大し、サラリエ勤労者が着実に増大していったこと、また公的部門でも私的部門でも労働者と使用者との集団交渉の制度的回路が作られ、人びとがより豊かでシステムが保証された生活のなかで過ごすようになっていくことを意味している。ところで、この福祉国家の整備ということはよりディテイルな部分で見るとどうか。たとえば「在宅支援アソシエーション」(l'Asad)の活動については、国家や地方自治体が直接に担当するわけではない。しかし一人暮らしの高齢者や身障者への支援のニーズは存在する。このように国家に担当されなかったニーズをl'Asadのような在宅支援アソシエーションが担当するということだったのである。これはホームヘルパー派遣の活動をアソシエーションとして行うものだが、フランス全体でアソシエーションが行っていた活動の規模は無視できない。50万人の高齢者と1万5千人の身障者が、8万人のボランティア・ヘルパーによって在宅支援されていたのである。この分野でのアソシエーションの重要性はもちろん地方自治体も認識しており、これらアソシエーションには財政的な支援が行われ、それがこの時期にこの分野でのアソシエーションの発展となったのである。しかし、公的制度の支援を受け発展したことはそれらへの依存の傾向を強め、またアソシエーションの内部で有給者と無償ボランティアのあいだで微妙な対立関係を生じさせることになる。

国や地方自治体がこの時期にアソシエーションに行った援助はそれのみにとどまらない。「イゼール・文化と民衆」や「アクティブ教育センター」もまた、この時期にさまざまな優遇措置を受ける。アクティブ教育センター(Cemea)は先にふれたように1937年の人民戦線政府の時期に生まれたものだが、戦後の政府はこの方針を受け継ぎ拡大する。そのなかでCemeaの存在は認知されるだけでなく重要視される。1945年に休暇村にかんしてモニター員の制度ができると、その資格を与えられるし、1948年以後では社会保険公庫から財政援助を受ける。また1966年に青年・カードルの休暇についての法律、1971年に生涯教育についての法律などが定められるが、Cemeaはこれらの法律が定める活動の枠組みにうまく入り込みアソシエーションとしての地位を強化するのである。「イゼール・民衆と文化」についていうと、対独抵抗運動から生まれたことはリベラシオンの時期の政府要人との間で特別な関係を持たせ、青年スポーツ省の人材開発担当者からとくに有利な扱いをうけていたという。以上のような事情から戦後の経済の成長して行く時期にこれらのアソシエーションは発展を見た

のであった。

フランスでも他の先進諸国と同じように、1973年の石油危機による成長の終焉、その後長く持続する停滞と高い失業は政府に福祉国家の見直しを迫ることになる。また1970年代後半になると分権化が盛んに議論されるようになりこれは1981年に成立するミッテランの社会党政権の手で実現されるが、このことは政府や地方自治体のそれまでのアソシエーションへの対応や関係を大きく変化させることになる。「分権化は国家、州議会、県やその他の自治体のあいだでカードを配り直す。新しい横断的社会政策が採用され、構造的資金配分から、プロジェクトごとの配分へ、あるいは目的限定の財政援助方式への変化をもたらした」⁶⁷⁾。

なぜ分権化がこれらアソシエーションの活動する場の構図を変化させ、これらアソシエーションに活動の分野と形態さえも変化することを余儀なくさせるのだろうか。分権化は中央官庁のもっていた権限を地方議会や自治体に委譲したのであるが、このことはそれまでこれらアソシエーションが担当していた福祉や民衆教育などの分野の問題について専門的な知識とノウハウをもつアクターを誕生させる。つまりこれらの分野の問題に精通した地方議会レベルの議員たちを出現させる。1986年の特別法は、現場のニーズの複雑性によりよく対応するためにこれらアソシエーションを交えて協議の場を設けているが、最終的には福祉や民衆教育などの分野に関わる決定は県議会に属するものとなった。むしろ、県議会でききなり提案がなされるのではなく、それに先行して諸々のアソシエーションをメンバーとするローカルな協議会が作られ、ローカルな住民たちのニーズが明らかにされ、行動プログラムが立てられることになっている。だが、アソシエーションは協議会への参加が求められ発言はするとしても、その通りに提案がまとめられるのではない。専門知識とノウハウを蓄積した議員たちは自分たちの活動の場を拡大し、この間の手続きを自分たちのものとし、実施にあたっての技術的なことでも、財政面でも自分たちでこれらのプログラムを動かそうとするようになっている。そして「協議会に参加するアソシエーション・セクターが多様でありそれらのあいだで活動を協調させるのが困難であることが、地方議員たちの力を強める」ことになっている。かれらはここで新しい知識やノウハウを投入するし、新しいノウハウを自分たちの手に集中し行政に対して影響力を持ち、財政上の決定から政策の選定までを行うに至るのである⁶⁸⁾。

このような分権化に伴う改革によって民衆教育を担当する「イゼール・民衆と文化」、「アクティブ教育センター」はその活動基盤を揺るがされるのになったのである。アクティブ教育センターはかれらのみが地方で行っていた事業で競争にさらされるし、失業の社会的管理や失業者（とくに外国人労働者家庭の青年たち）の社会的組み入れなど、以前には行っていなかった活動に取り組まざるをえなくなる。「イゼール・民衆と文化」についていえばかれらが行ってきた事業を今やグルノーブル市そのものが開始する。これらアソシエーションはそれまで社会党政権の実現に向けて支持したのに、社会党政権の分権化はかれらに幻滅しかもたらさなかったのである。

在宅アソシエーションも変化から逃れることはできない。「Asad」は一人暮らしの高齢者や身障者の自宅にヘルパーを派遣し、そのヘルパーたちの後見をするという活動をしてきた。しかしこの分野でも新たな介護NPOや介護を主要事業とする企業が参入するしそれに応じて自治体からの援助も減

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

少していく。派遣先で行うヘルパーの活動それじたいについても、身辺雑用とより以上の高度な看護・介護との区別やそれに対応する資格が導入され、それがアソシエーション内部で二つのグループを生じさせ、緊張関係を生み出させることになっている。カトリックのうちにある団体に運営され公的機関には距離をとっていた ECC エンマウスでさえも、失業者の訓練・社会復帰プログラムでは競争にさらされる。こうして経済の成長・拡大の時期に発展してきたところのこれらアソシエーションは、むしろ1980年代以降になって様々の困難に直面するようになってきているのである。

(五)

戦後の社会変化を1970年代初めを境界としてそれ以前とそれ以後というふうに分けると、この後半の時期はアソシエーションが活発につくられる「離陸」の時期ではあるが、また戦前や戦争直後につくられアニマトゥールの訓練や成人教育、在宅介護などの分野で長期にわたり活動を続けてきたアソシエーションにとっては環境変化への適応や競争にさらされるようになるなど、厳しい試練の時期になっているのを見てきた。一見すると矛盾するようなこの二つのことはどのように理解したらいいのか。最後にこの点について考えてみたい。

そのためにはアソシエーションを第二時大戦後の社会経済の変化というコンテキストのなかに位置させて見る必要があるであろう。戦後の経済成長はフォーディズム的妥協のうでで達成されたとレギュラシオン学派の研究者たちはいう。つまり労働と経営のあいだにある緊張関係がこの時期にはうまく規制され処理されたからだというのである。「企業のなかでは、労働組合は組織・技術・生産政策については経営者がすべての権限をもつことを受け入れるが、直接に賃金としてあるいはそのほかの社会的獲得物として、そのことに対する見返りを受け取る。産業ごとあるいは全国レベルでは、中央での集団交渉が賃金配分についての一般原則を取り決める」。こうして戦後の経済成長はベルトコンベアの両側に単純労働者を配置しこの生産形態を精緻にする形で生産性を高めることができた。労働者は構想と実行の分離の体制のもとに置かれていたけれども、代償として標準化された生産方式でつくられ、それなりに質がよく安価な財を供給され、それなりに豊かな消費生活が可能となったことに満足していたといわれるのである。この体制はまたよく知られるように福祉国家を支えたものである。成長の過程で人びとの収入や企業の収益があがると、それに応じて国の税収も増える。国と行政はこれを福祉の形で社会的に再配分するのだが、国と行政の役割はそれだけにはとどまらなかった。国は商品経済の領域で住民に与えられるサービスを管理し規制する役割を果たすことになっていた。たとえば、健康・保健の分野では国による管理は、この制度の利用者である国民にたいして利用の規範を国が定めるのとひきかえに、この制度によるケアが国民に無償で普遍的に提供されたが、この時期のアソシエーションの様々な活動はここに組み入れられていたとジャック・ラヴェルはいう。このシステムがうまく作動したのは生産領域では労働者の要求や異議申し立てがなく、ケアの領域では制度利用者の参加や要求がなかったからであるのだ。健康管理（保健行政）の分野では専門家の手による生命・医学モデルの君臨は批判されることはなかった。

ところが、成長を連帯に優先させるこのフォーディズム的妥協の方式は1960年代末から1970年代

に新しい社会運動が出現するに至って批判されるようになる。新しい社会運動はアラン・トゥーレーヌの研究に見られるようにフェミニズム、反原発・環境問題、地域主義でのそれが思い浮かべられようが、トゥーレーヌたちはこの時期にフォードイズム方式の工場での激しい労働争議の頻発にも注目していたであろう。1970年代初めにはフォードイズム方式による生産性の向上は頭打ちになっていて、それに変わるポスト・フォードイズム方式が模索されることになるが、この時期の新しい社会運動の批判はそこでの構想と実行の分離の拒否と通底し、男性女性の性別分業の拒否も含むより大きな人格的自立の要求であり、大量生産社会の消費スタイルに替わる形態を求め、専門家支配を拒否するものだったのである。専門家による社会の各領域の管理は市民を受動的態度に閉じこめ、自分たちの生活にたいして無能力にしてしまうとされていたのである。新しい社会運動はこうして転換点に立つにいたった成長優先の社会にたいして、新しいヴィジョンを求めさせることになり、それはゼロ成長、進歩のマイナス面の批判、私生活の再獲得、公共圏などのテーマとなって広まるが、1970年以降のアソシエーションにこの分野でのイニシアティブをとらせることに連なっていく。

ところで1970年代に成長の時期が終わり、経済活動は停滞し、失業率が上昇するが、そのことは政府にとっては支出が増大する一方収入の伸びがなくなることであり、福祉国家の諸制度は見直され、福祉の諸施策の切りつめに至るが、国家の社会生活への介入についてのそれまでのコンセンサスは失われ保守の人びとは企業の競争力に負担をかける福祉や援助のシステムを維持していくことを批判する。のみならず、保健や健康の分野（トゥーレーヌは原発など核開発の分野でも同じという）で典型的に見られた専門家支配にたいして制度の利用者たちはこれまでのように従属しているものとして扱われることに批判を示すようになる。流れとしてはこのようである。

ところで、非営利活動に従事するアソシエーションの分野は、社会的経済、連帯的経済、（市場と国以外という意味での）第三セクターなどといわれる。この分野が経済活動全体のなかでどのくらいの比率を占めているかを正確に突き止めることは難しいが、先進8ヶ国で1990年には非営利組織はフルタイムで働く1200万人を雇用していて、これは総雇用の3.4%を占めている。ドイツ、アメリカ、フランスでは1980年代から1990年代にかけて13%の雇用を創出し、さらにこのほかに470万人のボランティア労働が存在するとされている。このように経済活動全体のなかで非営利アソシエーションが占める役割は無視できないものになっているが、それだけではない。すでに見てきたようにアソシエーションがカバーする領域は主として研究と教育、健康と保健、ソーシャルワーク、教養と余暇、それにスポーツである。サービスとインタラクションにかかわる活動であるが、これは産業区分でいうと第三次産業に分類される。

さきにふれた区分でいうと、戦後の社会経済の変化の前半の時期における成長がフォードイズム方式により進められたといった。このことは工業でまず進められたがついでコード化しやすい情報を扱う銀行、保険、テレコムなどの産業でもフォードイズムになった合理化が進められたことを意味している。しかし、経済のグローバル化が進むなかで標準化された工業生産とサービスの部門の雇用は頭打ちであり、減少にさえ至っている。とすると新たな雇用はどこに求められることになるのか。戦後の社会経済の成長様式の転換はフォードイズムからポスト・フォードイズムへの移行にあるのみ

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

でなく、経済構造の再配分と再定義を促すことになっている。そして注目されることになっているのはアソシエーションが担っているサービス活動なのである。ジャン＝ルイ・ラヴェルはアソシエーションの担っているサービス活動を「関係的第3次産業」といつている。このようによぶのは「この分野が現代テクノロジーに支援を求めるよりも、サービス提供者とユーザーとのあいだのフェイス・トゥー・フェイスの関係を基礎とするもの」であり、この分野での生産性はほとんど変化というものがないからである。しかし、経済活動全体においてはこの分野は増え続け、雇用の新しい創出はここにしか期待できない。ところで、戦後の後半の停滞の時期に、国と行政はその社会への介入を減少させることになり、そのことがアソシエーションの側での適応を強いていることは前節で見たとおりであるが、このことはアソシエーションあるいは行政が担当していた活動を同型的な私企業にゆだねることになり、関係的サービスの商業化が進行している。ここでアソシエーションは同型企業との競争に直面するようになってきているのである。今日のわが国の介護の領域でNPO団体とコムスンなどの企業とが競合しているのと同じである。

ジャン＝ルイ・ラヴェルがいう「関係的」ということはアラン・カイエが「第一次的關係」と「第二次的關係」というときの前者と関係している。家族や近隣関係など狭い範囲の親密な人間関係がこれであり、より広い開かれた社会での匿名的ないし大組織での機械的な人間関係が後者である。ふつう「討論、審議、選択」的であることは第二次的關係に属させられるのであるが、ラヴェルはアソシエーションは第一次的な関係のなかに「審議的」なものを導入するという。さきにバートロミがフランスでのアソシエーションの結成の状況を見ると地方の相互認知的な人間関係の残っているような中規模の地方都市でもっとも活発であると指摘しているのをみたが、あるいはこのことと関係しているのかもしれない。アソシエーションには「相互認知、私的な公共空間、ないし社会的な私的空間に基礎をおく第一次的な公共空間を開く」ものであるという⁶⁹。このことの意味はアソシエーションが第一次的關係と第二次的關係の媒介の役割を果たすものと考えるのがよいかもしれない。このように考えるなら、アソシエーションとトゥーレーヌのいう新しい社会運動とのきわめて近い関係が明らかになるからである。フェミニズムでも反原発・環境問題でも、地域主義でも、「新しい社会運動はそれまではとくに気づかれないうままでの伝統的な慣習によって規制されていた社会行動を審議の領域に引き入れ」、新しい意味を与え、文化的創造へと方向付けるものであるから。アソシエーションも新しい社会運動もこのような活動をし、周囲にさまざまな影響と変化をもたらすということでは変わらない。しかし、両者はやはり異なるものである。ラヴェルはつぎのようにいう。「アソシエーションはいまここに存在している、持続的な社会的なつながりであることで、社会運動とは区別される。アソシエーションは来るべき社会の文化モデルを目指して変革を追求するものではなく、いまある現実において回答を与えるものである」。社会運動はいま目の前にある支配権力に反対してメンバーたちを活動的にし、そのことによって批判と反対の行動のなかに集合的実体を見いだすが、アソシエーションの活動は具体的かつ持続的な現に目の前にあるものごとの状態や働きをこえるものではない⁷⁰。

アソシエーションは私的な公共圏、社会的な私的空間といったが、じつはこの点でアソシエーション

ンは今日の社会科学で熱いテーマである市民社会とかかわるのである。このばあいの市民社会は、国家と対立させられたヘーゲル的な市民社会でも市場に等置された市民社会でもなくて、「非制度的な政治を制度的な政治に、身近なところにある公共圏を代議政治の空間へ」媒介し結びつけるような存在としての市民社会である。ここには「民主主義の制度はアトムの個人に出なく、アソシエーション的に結びつく個人を前提としている」という考え方がある。ラヴェルの研究はアソシエーションの現代的意味をそのようなものとして考えているのである。

注

- (1) Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press, 2000.
- (2) フランソワ・ラブレール『ガルガンチュア物語 第一之書』（岩波文庫）1973, 「第50章 敗残軍の兵士に向けてなされたガルガンチュアの告諭」, 223-228頁。
- (3) Marshal Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1972. Specially, chapters, On the sociology of Primitive Exchange.
- (4) Alain Caillé, Sciences Sociales et lien social. IRMEC, 2001, unpublished paper. また次の著作も参照 Alain Caillé, *Anthropologie du Don, Le Tiers Paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- (5) Alain Caillé, *op. cit.*, p. 5.
- (6) Alain Caillé, *op. cit.*, p. 7.
- (7) Marcel Mauss, Essai sur le Don, in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968. pp. 260-261. 『社会学と人類学 I』1973, 弘文堂, 373-374頁。
- (8) Jacques Donzelot, *L'Invention du Social. Essai sur le Declin des Passions Politiques*, Paris, Fayard, 1984. とくに 1.-1. l'impasse de la souveraineté, pp. 21-33.
- (9) Emile Durkheim, *Sur la Division du Travail Social*, PUF, 1973. pp. 190-191. 『社会分業論』青木書店, 1971, 207頁。
- (10) Jacques Donzelot, *op. cit.*, pp. 109-110.
- (11) Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 361 デュルケム『社会分業論』, 356-357頁。
- (12) Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 262 モース『贈与論』, 375頁。
- (13) Marcel Mauss, *op. cit.*, pp. 158-159 モース『贈与論』238-239頁。
- (14) Claude Levi-Strauss, Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie*, p. XLV 『贈与論』36頁。
- (15) Marc Rogin Anspach, *A Charge de Revanche. Figures élémentaires de la Réciprocité*. Paris, Eds. du Seuil, 2002. Chapitre 2, Don et contre-don のうちの《L'énigme de la troisième personne》. pp. 36-42.
- (16) Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 159 モース『贈与論』239頁。
- (17) Marc Rogin Anspach, *op. cit.*, p. 19.
- (18) Marc Rogin Anspach, *op. cit.*, Chapitre 2 のうち《Causalité circulaires》. pp. 42-48.
- (19) Marshal Sahlins, *op. cit.*, pp. 282-283.
- (20) Marc Rogin Anspach, *op. cit.*, p. 91.
- (21) Claude Levi-Strauss, 《Le Père Noël supplicié》, *Les Temps Modernes*, no. 77, 1952. pp. 1572-1590. (ただし Anspach p. 97 からの孫引き)。
- (22) Robert Putnam, Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, 1993. Princeton Univ. Press. 『哲学する民主主義伝統と改革の市民的構造』河田潤一訳, NTT 出版, 2001.

現代フランス社会学の研究—1990年代の理論展開

- (23) Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard. tome I, vol. 2. Deuxieme Partie, chap. V, De l'usage que les Américains font de l'association dans la vie civil. pp. 113-114. (原著は1840) 岩永健吉郎・松本礼二訳『アメリカにおけるデモクラシー』研究社, 1972. 105-106頁。
- (24) Martine Barthelemy, *Associations: Un nouvel âge de la Participation*. Paris, Presse de Sciences Po, 2000. pp. 31-34.
- (25) Martine Barthelemy, *op. cit.*, p. 40.
- (26) Albert Meistre, *Vers une Sociologie des Associations*. Paris, Les Editions Ouvrieres, 1972. p. 73-74.
- (27) Martine Barthelemy, *op. cit.*, pp. 54-57.
- (28) Martine Barthelemy, *op. cit.*, pp. 61-62.
- (28) *Bilan de la Vie Associative 2000-2002*, Paris, La Documentation Francaise, 2003.
- (30) Martine Barthelemy, *op. cit.*, p. 71.
- (31) Etienne Shweisguth, La montée des valeurs individualistes, *Futuribles*, 2000, juillet-août. p. 133.
- (32) Jean-Louis Laville et Renaud Sainsaulieu (eds.), *Sociologie de l'Association*, Paris, Desclee de Brouwer, 1997.
- (33) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, Chap. 3. pp. 89-124.
- (34) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, Chap. 4. pp. 125-171.
- (35) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, Chap. 5. pp. 173-216.
- (36) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, Chap. 6. pp. 219-265.
- (37) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, p. 274.
- (38) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, p. 274.
- (39) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, pp. 328-329.
- (40) J.-L. Lavill et R. Sainsaulieu, *op. cit.*, pp. 330.

(すぎやま・みつのぶ 文学部教授)